326

132

REVISTA DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR

Tomul 41

3—4

1996

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Inv. 10504

https://biblioteca-digitala.ro

COLEGIUL DE REDACȚIE

Director:

Acad. prof. ZOE DUMITRESCU BUȘULENGA

Redactor-șef:

ALEXANDRU DOBRE

Membri:

Acad. prof. ALEXANDRU BALACI; TIBERIU ALEXANDRU; STANCA CIOBANU; ION H. CIUBOTARU; NICOLAE CONSTANTINESCU; CONSTANTIN COSTEA; ION CUCEU; IORDAN DATCU; GABRIEL GHEORGHE; ION GHINOIU; SABINA ISPAS (secretar responsabil de redacție); MARIN MARIAN; ILIE MOISE; I. OPRIȘAN; MIHAIL M. ROBEA.

În țară vă puteți abona prin intermediul birourilor de poștă.

Toate comenzile pentru revistele apărute la Editura Academiei Române se vor adresa la RODIPET S.A., Piața Presei Libere nr. 1, Sect. 1, P.O. Box 33—57, Fax 401—222 6407, Tel. 401—618 5103; 401—222 4126, București, România.

ORION PRESS INTERNATIONAL S.R.L., Șos. Olteniței 35—37, Sect. 4, P.O. Box 61—170, Fax 401—312 2425; 401—634 7145, Tel. 401—634 6345, București, România.

AMCO PRESS S.R.L., Bd. N. Grigorescu 29 A, ap. 66, Sect. 3, P.O. Box 57—88, Fax 401—312 5109, Tel. 401—643 9390; 401—312 5109, București, România.

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al „Revistei de etnografie și folclor".

La „Revue d'ethnographie et de folklore" paraît 6 fois par an. Toute comande de l'étranger pour les revues parues aux Editions de l'Academie Roumaine sera adressée à RODIPET S.A., Piața Presei Libere nr. 1, Sect. 1 P.O. Box 33—57, Fax 401—222 6407, Tel. 401 618 5103; 401—222 4126, București, România. ORION PRESS INTERNATIONAL S.R.L., Sos. Olteniței 35—37, Sect. 4,

P.O. Box 61—170, Fax 401—312 2425; 401—634 7145, Tel. 401—634 6345, București, România.

En Roumanie vous pouvez vous abonner par les bureaux de poste.

APARE DE 6 ORI PE AN.

ADRESA REDACȚIEI:

Institutul de Etnografie și Folclor
„C. Brăiloiu" al Academiei Române
70166 — Str. Tache Ionescu 25
BUCUREȘTI

https://biblioteca-digitala.ro

326

REVISTA DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR

Tomul 41 1996 Nr. 3—4

SUMAR

„Centenar Lucian Blaga"
mai 1995

Acad. VIRGILIU NICULAE CONSTANTINESCU, preşedintele Academiei Române, *Lucian Blaga* 149
NICOLETA COATU, *Aspecte poetice blagiene — sentimentul identificării telurice* 151
ION T. ALEXANDRU, *Ultima poezie a lui Lucian Blaga şi folclorul* 169

„Conferinţele Cercului de studii REF"

ALEXANDRU DOBRE, *O lucrare fundamentală : ENCICLOPEDIA CULTURII TRADIŢIONALE ROMÂNEŞTI* 177

„Congresul spiritualităţii româneşti"
— Herculane, 17—19 noiembrie 1995 —

ALEXANDRU DOBRE, *Folclorul şi etnografia — argument al unităţii românilor de pretutindeni* 187
SABINA ISPAS, *Documente ale spiritualităţii româneşti în arhivele de folclor din America* 192
MARIA BÂTCĂ, VALENTIN ZELENCIUC, *Români sau moldoveni? (Evoluţia istorică a conceptului de identitate etnică)* 197
NARCISA ŞTIUCĂ, *Rituri de agregare la românii din Basarabia şi din sudul Dunării* 205
SIMONA DUMITRESCU, *Ortodoxia — dimensiune a spiritualităţii româneşti* . . 209

„Etnografia românească în localităţile din arcul intracarpatic"
— Sf. Gheorghe, 25 noiembrie 1995 —

ALEXANDRU DOBRE, *Cel mai vechi text etnofolcloric românesc consemnat, în scris, în limba română* 213
MARIA BÂTCĂ, *Costumul popular românesc din judeţul Covasna, marcă a identităţii etnice* 218

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 145—318, Bucureşti, 1996

Inv. 10504

https://biblioteca-digitala.ro

STUDII ŞI MATERIALE

ION ŞEULEANU, *Cercetarea faptelor de cultură populară : examenul interdisciplinar* 227
STELUŢA PÂRÂU, *Sărbătorescul obiceiurilor între sacru şi profan* (Disjuncţie şi interferenţă) 233
ELENA MAXIM, *Repetarea timpului mitic şi a spaţiului sacru* 241
MARIAN CONSTANTIN, *Colindătorii. Ritual şi mod de viaţă în satul românesc* 247
IOAN PRAOVEANU, *Contribuţii la studiul aşezărilor brănene* 257
Folcloriştii şi etnografii români contemporani : NICOLAE CONSTANTINESCU 273

NOTE ŞI DISCUŢII

IORDAN DATCU, *Etnologia la Academia Română, ieri şi azi* 285
ILIE MOISE, *Etnologia de urgenţă : împliniri şi deziderate* 288
TITUS MOISESCU, *Ce este muzica bizantină?* 290
ANCHETA INTERNAŢIONALĂ REF/ *„REF" International inquiry/*, realizată de *Nicolae Constantinescu* 294

RECENZII

SABINA ISPAS, *Cântecul epic eroic românesc în context sud-est european. Cântecele peţirii*. Bucureşti, Editura Minerva, 1995, 183 p. *(Nicolae Constantinescu)* 303
MIHAIL M. ROBEA, *Basme şi legende populare româneşti*. Bucureşti, Casa Editorială Muntenia, 1995, 239 p. *(Ion T. Alexandru)* 305
Academia Română, *Memoriile Comisiei de folclor*, tomul V (1991), Bucureşti, Editura Academiei Române, 1995, 207 p. *(Radu Voinescu)* 306
VIRGILIU FLOREA, *Poezii populare din Câmpie*. Publicate, după un manuscris inedit, de..., „Biblioteca de Folclor", nr. 1, Bistriţa, Editura Cadran, 1993, 176 p. *(Laura Jiga)* 308
Sinteze, 1994 — O pledoarie pentru limpezime şi modernitate *(Ioana Ruxandra Fruntelată)* 309
Istorie şi tradiţie în spaţiul românesc, Sibiu, 1995, 78 p. *(Laura Jiga)* 310
KLEANTI LIAKU-ANOVSKA, *Sofijalnata pripadonst na narodnite raskažuvači Vlasi. The origin of the vlach folk story tellers*, Sovremenost, Skopje, 1995, 371 p. *(Mariana Bara)* 312
La Mort difficile. Hésiode. Cahiers d'ethnologie mediterranéenne. 2. Carcassone, Garae/Hésiode : 1995 (Marian Constantin) 313
Cărţi şi publicaţii periodice străine primite la redacţie (rubrică realizată de *Elena Berceanu*) 314

BREVIAR (rubrică organizată de *Al. Dobre*)

● Lansare de carte : „Studii şi comunicări de etnologie", IX (1995) (I. Dodi)
● Gheorghe Cernea — 50 de ani de la moarte . . . . . .
● Sesiunea naţională de comunicări ştiinţifice „Etnografia românească în localităţile din arcul intracarpatic" 315

https://biblioteca-digitala.ro

REVUE D'ETHNOGRAPHIE ET DE FOLKLORE

Tome 41 1996 Nos 3–4

SOMMAIRE

„*Centenaire Lucian Blaga*"
mai 1995

Acad. VIRGILIU NICOLAE CONSTANTINESCU, président de l'Académie Roumaine, *Lucian Blaga* 149
NICOLETA COATU, *Aspects de la poétique de Blaga — le sentiment de l'identification tellurique* 151
ION T. ALEXANDRU, *La dernière poésie de Lucian Blaga et le folklore* . . . 169

★

ALEXANDRU DOBRE, *Un ouvrage fondamental : L'ENCYCLOPÉDIE DE LA CULTURE TRADITIONNELLE ROUMAINE* 177

„*Congrès de la spiritualité roumaine*"
— Herculane, 17–19 novembre 1995 —

ALEXANDRU DOBRE, *Le folklore et l'ethnographie—argument de l'unité des Roumains de partout* 187
SABINA ISPAS, *Documents de la spiritualité roumaine dans les archives de folklore d'Amérique* 192
MARIA BÂTCĂ, VALENTIN ZELENCIUC, *Roumains on Moldaves? (Évolution historique du concept d'identité ethnique)* 197
NARCISA ŞTIUCĂ, *Rituels de passage des Roumains de Bessarabie et du sud du Danube* 205
SIMONA DUMITRESCU, *L'Orthodoxie — dimension de la spiritualité roumaine* 209

„*L'Ethnographie roumaine dans les localités de l'arc intracarpatique*"
— Sf. Gheorghe, 25 mai 1995 —

ALEXANDRU DOBRE, *Le plus ancien texte ethnofolklorique roumain consigné par écrit, en roumain* 213
MARIA BÂTCĂ, *Le costume populaire roumain du dép. de Covasna, marque d'identité ethnique* 213

ÉTUDES ET MATÉRIAUX

ION ŞEULEANU, *Recherches des faits de culture populaire : l'examen interdisciplinaire* 227

REF, tome 41, nos 3–4, p. 145–318, Bucarest, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

STELUȚA PÂRÂU, *Le caractère festif de coutumes entre le sacré et le profane (Disjonction et interférences)* 233
ELENA MAXIM, *Répétition du temps mythique et de l'espace sacré* 241
MARIAN CONSTANTIN, *Les chanteurs de Noël. Rituel et moyens de vie dans le village roumain* 247
IOAN PRAOVEANU, *Contribution à l'étude des sites du pays de Bran.* 257
Les folkloristes et les ethnographes roumains contemporains : NICOLAE CONSTANTINESCU 273

NOTES ET DISCUSSIONS

IORDAN DATCU, *L'Éthnologie à l'Académie Roumaine, hier et aujourd'hui* 285
ILIE MOISE, *L'Ethnotogie d'urgence: réalisation et desirata* 288
TITUS MOISESCU, *Qu'est-ce que c'est la musique byzantine?* 290
Enquète internationale REF/REF International inquiry/réalisée par Nicolae Constantinescu 294

COMPTES RENDUS 303

BRÉVIAIRE 315

https://biblioteca-digitala.ro

LUCIAN BLAGA

Acad. VIRGILIU NICULAE CONSTANTINESCU,
președintele Academiei Române

Ilustrată strălucit în domeniul poeziei, teatrului, filosofiei, esteticii, prozei, eseisticii, traducerii și folcloristicii, vasta operă a lui Lucian Blaga reprezintă o dimensiune de excepție a spiritualității românești. Poet și dramaturg, prozator, comentator de artă ,eseist, gânditor și creator de sistem filosofic și estetic original, iubitor fidel al folclorului, traducător al culturilor străine în limba română și din aceasta în alte limbi, Blaga a fost profesor universitar, cercetător științific în domeniul antropologiei și istoriei. Imaginea bogată și multidimensională a operei sale ri-l impune ca pe unul din creatorii ce au lăsat o valoroasă și permanentă moștenire posterității.

Despre poezia lui Blaga, Nicolae Iorga spunea că reprezintă „*bucăți de suflet prinse sincer în fiecare clipă și redate cu o superioară muzicalitate în versuri care, frânte cum sunt, se mlădie împreună cu mișcările sufletești înseși*". Poezia lui Blaga a fost definită ca „*lirism al misterului*" și ca „*poezie a miracolului și a cosmosului*".

Teatrul lui Blaga este caracterizat de prezența unui mit dramatic. Criticii spun că miezul pieselor tragice ale lui Blaga „*se naște din drama existenței umane, care este una singură, năzuința spre absolut, căutarea unui adevăr ce depășește condiția umană, veșnic ascuns însă cunoașterii umane*". Dramaturgia lui Blaga este valoroasă, iar piesele lui s-au jucat atât la noi în țară, cât și în Polonia și Elveția.

Blaga a iubit folclorul românesc. Ion Pilat spune că „*Lucian Blaga se apleacă în adâncurile nebănuite ale descântecelor, ale bocetelor, ale colindelor. Acestor forme străvechi, pline de ființa unor mituri pierdute, încărcate și pietrificate de taine ce ne depășesc, le dă viață într-o atmosferă de început sau de sfârșit de lume*". Iar despre folcloristul Blaga, Șerban Cioculescu ne spune : „*Blaga prelungește folclorul în mit, adică născocește mituri noi de esență strict personală*".

Încă din 1921, Blaga, apropiindu-se de revista „Gândirea" din Cluj, deschide drumul controversei legată de relația poet-filosof. Blaga oferă un sistem filosofic și estetic prin care face din poezie o anexă a filosofiei sau, cum spun criticii, „*un complement sacerdotal al filosofiei*". De asemenea, teatrul, memorialistica și chiar traducerile devin, în accepția criticilor, „*manifestări ale operei filosofice*". Izvoarele lui Blaga sunt : modernismul german al lui Rilke, G. Kaiser și F. Werfel și de la noi

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 149—150, București, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

Vasile Pârvan. Sistemul lui estetic, ilustrat în articolul *Probleme estetice*, anunța un nou stil al vieții, definit de poet prin „anonimat, dogmă, colectivism spiritual, artă abstractă, stilizare lăuntrică". Filosofia lui Blaga a fost ilustrată prin lucrări ca: *Gândirea românească în Transilvania în secolul 18*, *Experimentul și spiritul matematic*, *Trilogia culturii*, *Despre conștiința filosofică*, *Cultura și cunoștința*, *Zări și etape*, *Isvoade*, *Ceasornicul de nisip*, prin eseuri, conferințe și articole. Studiile lui Blaga din *Trilogia culturii* au reprezentat un eveniment important în cristalizarea unor teorii românești ale culturii. Blaga a avut întotdeauna consecvența afirmării valorilor noastre durabile. Încă din 1935, Blaga scrie împotriva mesianismului rasial și se opune doctrinelor fasciste despre supraom. Blaga face diferența între simplii filosofi și „gânditorii teologi". În *Cenzura transcendentă*, Blaga insistă asupra distanței dintre filosofia lui și doctrina ortodoxistă. În *Religie și spirit* arată că orice credință religioasă este doar o formă de manifestare a spiritului, dar nu singura și nici cea esențială. Blaga a refuzat să considere specificul național numai prin dimensiunile ortodoxismului, înțelegând prin ortodoxism acele concepții naționaliste care au apărut după primul război mondial. Astfel, Blaga face o genială simbioză între particularitățile spiritualității românești și universalitatea spiritului. Tudor Vianu afirma despre opera lui Blaga: „*volumele lui Blaga sunt niște popasuri de care nu te poți apropia decât într-o dispoziție de purificare intensă, în lipsa căreia taina lor delicată se ascunde*".

Blaga a avut dușmani. A fost denigrat atât în anii 30, acuzat a fi „un titan al confuziei", cât și în anii '50 de proletcultiștii oportuniști ai timpului. A iubit Transilvania. Alături de Slavici, de Coșbuc, de Goga și, mai ales, de Liviu Rebreanu, a dat o imagine literară de o excepțională valoare acestei provincii românești, Ardealul.

Astăzi comemorăm 100 ani de la nașterea acestui spirit de elită, acestui prodigios filosof și cărturar, acestui generos cercetător și foarte mare poet, amintindu-ne versurile:

Dura-vei în noi o lumină
mare ca-nerederea
cu care Tu ne-ai ales.

3 mai 1995

https://biblioteca-digitala.ro

ASPECTE POETICE BLAGIENE – SENTIMENTUL IDENTIFICĂRII TELURICE

NICOLETA COATU

Sensibil influenţat de spiritualismul şi iraţionalismul german, de estetica şi tematica poeziei expresioniste, Lucian Blaga se integrează în climatul european, preocupat de exaltarea trăirii totale, de atemporal, de întoarcerea la starea de inocenţă primară. Autorul eseului dedicat expresionismului, *Noul stil*, aparţine *specific* spaţiului cultural românesc, tradiţiei literare ardelene, construită pe fondul popular arhaic. Contextul ideologic gândirist în care L. Blaga s-a impus cu nota sa de originalitate a înlesnit apropierea scriitorului de mentalitatea comunitară, rurală, de cultura anonimă. Dar adevărata osmoză dintre spiritul creator blagian şi cel colectiv, genuin, îşi află rădăcinile în impulsul interior de căutare nemijlocită a esenţelor, în comunicarea de adâncime a poetului cu valorile sedimentate de tradiţie.

L. Blaga situează conceptul de tradiţie în afara istoriei, în relaţie cu viziunea metafizică asupra satului, imagine a eternităţii şi a organicităţii. Poezia lui Blaga mărturiseşte „existenţa unui mediu genetic ambiant orientat pe orizontală în diversitatea manifestărilor artei populare, dar mai ales pe verticală, în sens temporal şi, prin forţa împrejurărilor, prea puţin istoric, spre mari depărtări arhaice" [1].

În transfigurare poetică, satul se constituie ca o realitate stabilă, veşnică, relevând unitatea existenţei în ordine absolută. Versurile sunt în consonanţă cu ideile afirmate în diferite scrieri eseistice care fac apologia satului şi a structurilor spirituale cu valoare proprie, unică. „Satul — scrie L. Blaga în *Geneza metaforei şi sensul culturii* — se integrează într-un destin cosmic, într-un mers de viaţă totalitar, dincolo de al cărei orizont nu mai există nimic".

Afirmând simplu, axiomatic, esenţial: „eu cred că veşnicia s-a născut la sat", L. Blaga imaginează un sat arhetipal care are valoarea simbolică a unui Centru. Satul este un spaţiu calitativ care impune schimbarea ordinii temporale, ieşirea din starea pragmatică a lucrurilor şi situarea într-un plan al transcendenţei. Dilatarea duratei, în expresie poetică, antrenează integrarea spiritului în pulsaţia universală:

„Aici orice gând e mai încet,
şi inima-ţi zvâcneşte mai rar,
ca şi cum nu ţi-ar bate în piept
ci adânc în pământ undeva".

(Sufletul satului)

[1] Mircea Tomuş, *Prefaţă* la volumul L. Blaga, *Poemele luminii*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1968, p. XI.

REF, tom 41, nr. 3–4, p. 151–167, Bucureşti, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

„Panteismul sau mai bine zis panismul" [2] caracteristic viziunii poetice blagiene, explică identificarea sufletului primar cu natura, voluptatea confundării regnurilor în starea originară, de nediferenţiere :

„Sufletul satului fâlfâie pe lângă noi,
ca un miros sfios de iarbă tăiată,

ca o cădere de fum din streşini de paie,
ca un joc de iezi pe morminte înalte".
(Sufletul satului)

Lancrăm, locul obârşiei poetului, purtând în nume „sunetele lacrimei" — după spusele lui Blaga — se află la confluenţa contrariilor, a coexistenţei eternului cu efemerul. Poetul opune perisabilităţii, disoluţiei formelor, proceselor de destructurare produse în timp, imaginea simbolică a permanenţei satului.

„Împăraţii s-au prăbuşit. *Numai în Lancrăm subt răzor*
Războaie mari ne-au pustiit. *rămas-a firav un izvor".*

Izvorul este expresia simbolică a veşniciei naturale şi a purităţii originare. Imobilismul satului lui Blaga nu este numai un reflex poetic al metafizicii sale, ci şi al unei atitudini axiologice. Dăinuirea satului în forma neschimbată a începuturilor fixează imaginea unei proiecţii cosmice, în atemporal, dar şi recunoaşterea unei valori eterne. Contrastul care reliefează conotaţiile simbolice ale izvorului este întărit prin procedeul singularizării. Fenomenalul ipostaziat diferit, vegetal — uman, supus inevitabil morţii, se opune esenţei, arhetipului, situat în afara devenirii („Dar şipotul, el a rămas"). Lăcaş simbolic imaginar, al sufletului copilăresc primar, nealterat de degradarea istoriei, satul lui L. Blaga rămâne o construcţie metafizică, în care autorul „Filozofiei stilului" caută „stihialul" îndărătul fenomenelor, principiul absolut pe care acestea îl întruchipează. Instinctul primitiv, vital, dorinţa de identificare cu starea de inocenţă a originilor readuc în timp, poetul în universul rural al permanenţelor mitice ilustrate simbolic de imaginea izvorului :

„De-a lungul anilor în şir *Mă duc să-l văd. E ca un fir*
De câte ori în sat mă-ntorc, *Pe care parcele îl torc".*
(Izvorul)

Sentimentul cosmic transpune spaţiul concret, fizic într-un spaţiu calitativ, în care limitele dispar, iar registrele teluric şi celest se unifică. În regimul imaginarului, „ţara" devine ca şi „satul", un centru :

„Ţara şi-a-mpis hotarele *Toate până-n cer".*

Sugestia simbolică a unui axis mundi care uneşte cele două nivele cosmice face din verticalitate o dimensiune metafizică. Timpul ca durată şi veşnicie se corelează cu spaţiul transcendentalizat al „ţării"/„satului". în concretul figurii „revelatoare", definitorii — în concepţia blagiană -

[2] George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Bucureşti, Editura Minerva, 1982, p. 876.

https://biblioteca-digitala.ro

pentru situarea în „orizontul misterului". Selecţia metonimică prin care se împlineşte imaginea universului rural, statornic purtător al valorii, corespunde unei reducţii eidetice :

„*Pajuri roiesc — minutare în veşnicul ceas — Peste câmp şi oier*".
(Ţară)

Starea de înstrăinare a eului la „curţile dorului" asociază sentimentul cosmic în raport cu dinamica interioară desfăşurată în două sensuri contradictorii, complementare. *Extravertirea*, care implică dilatarea spaţiului pe verticală cosmică, semnifică distanţarea eului de esenţele arhetipale (în expresia simbolică a „lingurilor de lemn" „lângă blide", conotând permanenţa valorică) :

„Cu linguri de lemn zăbovim lângă blide
Lungi zile pierduţi şi străini.

Oaspeţi suntem în tinda noii lumini
La curţile dorului, Cu cerul veoini".

Poetul îi opune *atitudinea introvertită*, de regăsire a sinelui în deplinătatea sa, deschis spre absolut. Introvertirea bazată pe sentiment semnifică izolarea de o lume străină, de un univers al aparenţelor, şi pătrunderea spre interior, în căutarea purităţii primare şi a misterului, în nevoia de dezmărginire.

„Din când în când câte-o lacrimă-apare Hrănim cu ea
şi fără durere se-ngroaşă pe geană. nu ştim ce firavă stea".
(La curţile dorului)

Era firesc ca viziunea antinomică asupra relaţiei dintre cele două medii sociale, urban şi rural, frecvent subliniată de Blaga în scrierile sale să se reflecte şi în spaţiul imaginar al poeziei, care transferă opoziţia într-un plan metafizic. Antagonismul ireductibil dintre imaginea citadinismului şi interpretarea apocaliptică a destinului lumii moderne, la un pol, şi imaginea ruralităţii, la celălalt pol, constituie un mijloc poetic de reliefare a satului românesc sub specie aeternitatis. Ridicând antiteza gândiristă la un nivel de abstractizare şi transcendentalizare, L. Blaga proiectează cei doi termeni ai contrastului, *satul* şi *oraşul*, într-o ordine existenţială, în atemporalitate. Abstractizării ideii îi corespunde concreteţea imaginii poetice. Modernismul citadin care presupune îndepărtarea dramatică de natură şi pierderea plenitudinii iniţiale este reprezentat metaforic ca „o boală" răspândită universal, în diversitatea regnurilor, producând un efect distructiv, al alterării valorilor :

„*Bolnav e omul, bolnavă piatra, Se stinge pomul, se sfarmă vatra*".
(Boală)

În contrast cu „omul satului" care trăieşte „pe linia de apogeu, genială, a copilăriei", „omul oraşului", care poartă amprenta timpurilor moderne, îşi duce existenţa „în fragment, în relativitate, în concretul mecanic, într-o treaz tristeţe şi lucidă superficialitate. Impresiile omului

https://biblioteca-digitala.ro

de la oraş, puse pe cântar de precizie, îngheaţă, devenind mărimi de calcul; ele nu se amplifică prin raportare intuitivă la un cosmos, nu dobândesc proporţii şi nu se rezolvă în urzeli mitice ca impresiile omului de la sat [3]. Satul arhaic, în proiecţie cosmică, conturează un univers magic, cu legi proprii care definesc fiinţarea în registrul sacru :

„În satul vechi de lângă lună *Umbra mea cade pe zid".*
uşi se închid, uşi se deschid.

(Vrajă şi blestem)

Poezia *Pluguri*, din volumul *În marea trecere*, este construită pe antagonismul rural—urban, exaltând în imaginea simbolică a *plugurilor*, realitatea armonioasă, stabilă, totală a satului dintotdeauna. Structura contrastantă pune în relaţie lipsa de vitalitate proprie citadinismului frustrat de contactul cu naturalul, şi dinamismul şi puritatea inalterabilă a fiinţării rurale. Negarea oraşului se realizează fie prin relevarea artificialităţii mediului :

„Prietene crescut la oraş *fără milă, ca florile-n fereastră",*

fie prin semnalarea absenţei plinătăţii şi purităţii naturale, în expresie metaforică-simbolică. :

„prietene care încă niciodată n-ai văzut

câmp şi soare jucând sub peri înfloriţi".

Multiplicarea obiectului în reprezentare simbolică :

„sunt pluguri, pluguri, nenumărate pluguri",

accentuează regimul conotativ al imaginii, întărind astfel semnificaţia satului arhetipal. Plasarea în universal a imaginii centrale, a universului rural, care stă sub semnul afirmaţiei, conjugă dimensiunea timpului ca eternitate *(„vino să-ţi arăt brazdele veacului")* cu dimensiunea spaţiului mitic *(„mari paseri negre/ce-au coborât din cer pe pământ")*.

Elogiul sufletului ancestral, primitiv, legat de imaginea mitică a pământului, reliefează dintr-un alt unghi universul satului; *olarii*, modelatorii lutului, se identifică cu substanţa începutului şi sfârşitului, coborând spre rădăcini, spre zonele nediferenţierii regnurilor :

„De veacuri ei îşi au aci lăcaşul, de la începutul

cel dintâi, groteşti şi tâmpi, guşaţii fără grai".

(Olarii)

Prezenţe atavice ale pământului, *olarii* stau sub semnul unei fabuloase absenţe a cuvântului. În general, în lirica lui Blaga tăcerea semnifică starea de dinaintea începutuiui, condiţia situării în „orizontul misterului". În *Hronicul şi cântecul vârstelor*, Lucian Blaga notează, refuzând logosul : *„Poate că starea mea embrionară se prelungea dincolo de orice termen*

[3] Lucian Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii*, în *Trilogia culturii*, Bucureşti, Fundaţia pentru Literatură şi Artă, 1944.

https://biblioteca-digitala.ro

normal (...) sau poate o nefirească luciditate s-a vârât cu efecte de anulare între mine și cuvânt." Limbajul tăcerii este mai relevant și mai aproape de esența lucrurilor, în viziunea poetului care afirma: „*tăcerea îmi este duhul*". Tensiunea căutării misterului care, paradoxal, nu trebuie găsit și atins, solicită limbajul tăcerii, iar vocația tăcerii este setea de întoarcere spre neființă.

„Lucian Blaga e mut ca o lebădă.
Sufletul lui e în căutare, *de totdeauna*
în mută, seculară căutare, *și până în cele din urmă hotare*".
(Autoportret)

Așa cum se prezintă în „autoportretul" liric, poetul este „prieten al adâncului, al liniștii, sortit să contemple pururi absolutul din care s-a desfăcut. Nu se datorește, oare, muțenia aceasta amintirii unei copilării depărtate, netrăite, a *vremii când nu eram*, nu e ea prelungirea stării de nenaștere? E tânjirea îngerului arghezian după fericirile de mai înainte, neputința lui a-și îndura condiția umană"[4].

Comunicarea subiectului, a eului liric cu universul obiectual răspunde imperativului blagian al „minus-cunoașterii", cunoașterii luciferice, în „orizontul misterului". Relația subiectului cu natura, în transfigurare poetică, se definește fundamental, în două atitudini lirice complementare, una de expansivitate cosmică, de exaltare și dilatare a eului, de vitalism dionisiac, cu accente expresioniste, de influență nietzscheană, alta de interiorizare sublimată metafizic, de împăcare cu legile materiei, de elogiu adus somnului, de adâncire „pe un plan mai organic și mai omenesc", după cum apreciază însuși scriitorul.

Făcând apologia spiritului mitic în relație cu „organicul" și „perspectiva sofianică", Blaga afirmă în *Discobolul* că „*suntem făcuți din substanța mitului*", comentând că „*dacă spiritului nostru i s-ar interzice miezul rostirii mitice — am deveni, fără nici o exagerare, muți ca mormintele*". Astfel, în aplicație poetică, imaginea pământului constituie o prelucrare a simbolului mitic-arhetipal, reprezentând ca manifestare a principiului pasiv, feminin, o stihie a fecundității și regenerării. Asociind pământului, erosul și imaginea cuplului, în context poetic, L. Blaga resemnifică o relație simbolică arhaică, care atestă solidaritatea *glie—femeie*, cu răspândire evasiuniversală. Printr-un mecanism analogic care își are originea în omologarea sacră, mitică, combustia erotică a cuplului corespunde imaginii metafizice a trecerii de la noapte la zi, închipuită tot ca o ardere, cu sugestia unei hierogamii cosmice; vitalitatea erotică și dilatarea cuplului uman în proiecție cosmică antrenează și imaginea pământului mistuit aidoma iubiților:

„În zori când ziua va aprinde noaptea,
când scrumul nopții o să piară dus
de-un vânt spre-apus,

[4] Nicolae Manolescu, *Metamorfozele poeziei*, București, Editura pentru Literatură, 1968.

https://biblioteca-digitala.ro

în zori de zi aș vrea să fim și noi
cenușă,
noi și pământul".
(Noi și pământul)

Contactul cu teluricul, obiect al misterului, aduce cuplul într-o stare de somnolență impersonală. Funcția erosului se generealizează, iubirea devenind un principiu universal, care unește regnurile, registrele cosmice; ea semnifică organicitatea în plan ontic și gnoseologic. Iubirea este un mod de comunicare sensibilă în osmoza cuplului uman, „tu și eu", cu cuplul cosmic, cer-pământ; la nivelul imaginii, focul cosmic, solar, în izomorfism cu iubirea ardentă, universală, introduce accente apocaliptice, sugerând trecerea dincolo de limite, la confluența elanului vital cu moartea.

„Pe spate ne-am întins în iarbă : tu și eu.
Văzduh topit ca ceara în arșița de soare

curgea de-a lungul peste miriști ca un râu".
(Pământul)

Trăirea inconștientă, somnolentă a cuplului, în consonanță cu tăcerea pământului este dublată în spiritualitate prin actul interogației și prin impasul dilematic.

„N-avea să-mi spună
nimic pământul? Tot pământu-acesta

neîndurător de larg și-ucigător de mut,
nimic?"

Metafizica lui Blaga definește omul, sub raport ontologic, ca o ființă care trăiește în aspirația revelării misterelor. Asupra acestei năzuințe se exercită o „cenzură transcendentă", care generează contradicția condiției omenești. Spiritul uman pendulează tensionat între „apetitul pentru mister" și frânarea acestei tendințe, căci revelația este numai relativă. Dubla interogație poetică conotează dilema cunoașterii sensibile, a comunicării în zonele esenței ascunse : va răspunde sau nu Pământul, aspirației eului poetic?

Versurile finale aduc rezolvarea :

„Ca să-l aud mai bine mi-am lipit *a inimei bătaie zgomotoasă*
de glii urechea — îndoielnic și supus — *Pământul răspundea".*
și pe sub glii ți-am auzit

(Pământul)

Referindu-se în ansamblu la lirica blagiană, G. Călinescu observa ca o notă de specificitate că „poezia lui Blaga se înfăptuiește la rădăcinile ierburilor și macilor, [...], cu urechea spre inima pământului și cu o fixitate acută a ochiului și a auzului în actul de delimitare a regnurilor, amestecate într-o mimeză prudentă"[5]. Muțenia pământului, ilustrată

[5] George Călinescu, „*Lucian Blaga*", în „Gândirea", 1928, anul VIII, nr. 2.

https://biblioteca-digitala.ro

de versurile de mai sus, semnifică prin metaforă personificatoare, de proveniență mitică, închiderea esenței în fenomenal, iar răspunsul („pământul răspundea") sugerează dezvăluirea relativă a misterului. Modul de comunicare corespunzător cunoașterii sensibile, registrului „minus-cunoașterii", implică în concretul imaginii poetice senzorialitatea auditivă. Ipostaza dilematică a poetului tensionat de interogații se prelungește în aceste versuri de sfârșit ale poemului, într-o atitudine surprinsă expresiv și concis în epitetul „îndoielnic". La fel de relevant semantic, epitetul asociat acestuia, „supus", exprimă acceptarea condiției umane subordonate „Marelui Anonim", centrul vital absolut, în variabila pământului, în acest context poetic. Actul revelării misterului implică erosul ca expresie simbolică a comunicării în planul sensibilului, prin omologarea *femeie—pământ* transpusă din sfera miticului în cea a poeticului, și resemnificată la nivelul simbolului artistic. Pornind de la solidaritatea cosmică originară, de la binomul *femeie—glie* aparținând principiului feminin, universal, structura poetică sugerează coincidența simbolică dintre bătăile inimii iubitei și pulsația ascunsă a pământului. Inima *(anima)* este un simbol feminin atât în mitologie, cât și în psihologia abisală a lui C. G. Jung. Pe plan macrocosmic, ea a fost asociată soarelui, în timp ce creierul a fost pus în relație cu luna, despre care se credea până în evul mediu târziu că „îngroașă apa și răcește creierul" (Paracelsius) [6]. În contextul structurilor imaginarului, inima corespunde simbolului *centrului*, fiind organul central al omului. „Dacă Occidentul face din ea sediul sentimentelor — notează J. Chevalier — toate civilizațiile tradiționale, dimpotrivă, localizează în inimă inteligența și intuiția: poate că astfel centrul personalității s-a deplasat de la intelect la afectivitate. Oare nu spune Pascal că *ideile mari vin din inimă*? Se poate spune de asemenea că, în toate culturile tradiționale, cunoașterea este înțeleasă într-un sens foarte larg, care nu exclude valorile afective" [7].

Inima are valențele simbolice ale unui centru macrocosmic și este zona de întrepătrundere a spiritului și a materiei, lăcaș al lui Dumnezeu. Resemnificând simbolul Graalului, al inimii percepute ca un vas (cupă), Blaga construiește imaginea poetică a inimii care se umple de harurile cerului, în relație cu simbolul lutului, al pământului ca substanță modelatoare, legată de funcția maternă, de matrice:

„...ea e lutu-n care — odinioară pe Golgota
s-a scurs șiroaie sângele din trupul lui Isus,

când ghimpii îl mușcau ca niște ochi de farisei".

(Inima)

Metafora „lutul inimii", rezultată din corelarea a două simboluri arhetipale, se integrează unei viziuni poetice creștine, privind renașterea omenirii prin actul creator divin:

[6] Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Editura „Amarcord", 1994, p. 78.

[7] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, București, Editura „Artemis", 1995, II, p. 78.

https://biblioteca-digitala.ro

„...când Dumnezeu se va-ndemna,
să fac-o altă lume
și-o omenire

din neamuri mari de zei,
Stăpânul bun va plămădi atunci din lutul ei
pe noul Adam ".

(Inima)

Orientarea poetului spre simbolurile mitice se explică prin funcția de rezonanță a acestora, ele fiind semnele unor aderări metafizice, legate de interogații insolvabile, deschise altor interogații. Pământul este un astfel de simbol circumscris liricii nu ca reprezentare exterioară, ci ca expresie a energetismului cosmic, în manifestarea unei ordini transcendente.

În *Poemele luminii*, impregnate „de un nietzscheanism zgomotos, în nepotrivire cu temperamentul nesanguin, cam rilkean al poetului"[8], după aprecierile criticului G. Călinescu, imaginea pământului implicată într-un impuls macrocosmic, asociază setea de dematerializare, de descătușare a spiritului. Structura poetică simbolică aparține regimului diurn al imaginii, relevând verticalitatea, ascendența, starea de elevație. Convergența imaginilor în expresie nominală și verbală :

aripi—săgeată—valuri de lumină—cer—avânturi—să spintec—nemărginirea

semnifică elanul eului, sentimentul dilatării ființei ieșite din limitele sale. Pământul este cel invocat în împlinirea deziderатului eliberării spirituale :

„Pământule, dă-mi aripi :
săgeată vreau să fiu să spintec
nemărginirea,
să nu mai văd în preajmă decât cer,
deasupra cer,

și cer sub mine —
și-aprins în valuri de lumină
să joc
străfulgerat de-avânturi nemaipomenite."

(Vreau să joc!)

Libertatea eului în expansivitate cosmică se motivează prin dorința de manifestare neîngrădită a spiritului divin cuprins în om :

„ca să răsufle liber Dumnezeu în mine, *„Sunt rob în temniță!"*
să nu cârtească :

(Vreau să joc!)

Registrul teluric simbolic este particular legat de lirismul identificării voluptoase cu natura, degajat în jurul simbolului central, Pan, zeul

[8] George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, p. 876.

https://biblioteca-digitala.ro

forţelor chtoniene, întrupând satisfacţia contopirii regnurilor într-o stare de somnolenţă edenică, vegetativă, expresie a indiferenţei senine a firii. În *Paşii profetului*, panismul „se înfăptuieşte cu mijloace artistice superioare şi în consonanţă cu tradiţia noastră agrară, într-un pastoralism în care se regăsesc toate elementele bucolicei virgiliene" [9]. Somnul devine o stare universală, în care distincţiile se pierd, regnurile se întrepătrund, natura e o existenţă de sine stătătoare, un tot ultim. În concretul imaginilor care reflectă întâlnirea eului cu sevele pământului, la un prag senzorial, timpul însuşi este cuprins de somnolenţa generală a materiei; dimensiunea temporală, a duratei se abandonează eternităţii:

„Iar timpul îşi întinde leneş clipele şi aţipeşte între flori de mac".

(Vară)

Senzualismul metaforic evidenţiază puritatea trăirii simţurilor în contactul cu vegetalul şi animalul; în cultul naturii integrat cosmicului, intensitatea senzaţiilor primare (tactile, vizuale, olfactive) capătă un sens metafizic. În viziunea lui L. Blaga, sufletul este marcat de o vitalitate exacerbată prin contactul cu natura. Obosit de frenezia existenţei naturii telurice, de beţia vegetalului, sufletul caută somnul şi leagănul începutului, prin întoarcerea la inocenţa primară:

„Eram aşa de obosit
de primăveri,
de trandafiri,
de tinereţe
şi de râs.
Aiurind mă căutam în leagănul bătrân
cu mâinile pe mine însumi —
— ca un prunc"

(Leagănul)

Gestul liric introvertit, al eului care-şi sondează adâncimile, comunică setea de linişte, nostalgia după pacea şi puritatea vârstei ideale de „prunc", anxietatea în faţa vieţii. Pornind de la sugestia simbolismului mitic care atestă solidaritatea cosmică *pământ—femeie—vegetaţie*, Blaga transpune în plan poetic această structură simbolică ontică, resemnificând-o artistic. Senzorialitatea imaginilor subliniază starea de plenitudine vitală în confundarea metaforică a feminităţii cu vegetalul teluric.

„De prea mult aur crapă boabele de grâu.
Ici-colo roşii stropi de mac
şi-n lan

o fată
cu gene lungi ca spicele de orz".

(În lan)

Versurile ilustrează, alături de multe alte texte lirice, „organicul" definit de Blaga drept o determinantă interioară a creaţiei româneşti, constând într-o contopire cu natura a tot ceea ce face românul. Atingerea cu teluricul implică o somnolenţă care facilitează identificarea trup uman—

[9] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

pământ, corespunzătoare unei indiferenţe edenice, senine, care exclude anxietăţile existenţei :

„Eu zac în umbra unor maci, *şi fără-ndemnuri, numai trup*
fără dorinţi, fără mustrări, fără căinţi *şi numai lut".*

(În lan)

Singularizarea accentuată prin repetiţia adverbului „numai" reliefează starea pură a materiei, în relaţia de echivalenţă *om—pământ.*

O altă atitudine a eului poetic, conturată liric în poezia *Daţi-mi un trup voi munţilor*, reflectă o întruchipare titanică a forţei vitale, care atinge proporţii cosmice. Versurile cu accente expresioniste solicită substituirea trupului uman cu pământul însuşi, corespunzător sentimentului dilatării eului, stării de expansiune cosmică determinată de un puternic vitalism dionisiac.

„Daţi-mi alt trup să-mi descarc nebunia *în plin !*
Pământule larg fii trunchiul meu"

Lirismul lui Blaga evoluează spre o stare conflictuală care uneşte bucuria de a fi cu suferinţa de a fi, la polul existenţei, şi spaima de moarte şi acceptarea trecerii în nefiinţă, la pol opus. Ciclicitatea ontică : moarte — ieşire din moarte—viaţă—revenire în moarte provoacă nelinişti şi întrebări dramatice privind sensul fiinţării. Confruntarea cu absolutul aduce în context poetic imaginea *mamei*, concretizare a unuia dintre cele mai importante simboluri arhetipale, care reflectă experienţa inconştientă a individului. Simbolul universal matern este principiul *Anima* prezent în structura psihologică a fiinţei umane, fiind asociat instinctualităţii, inconştientului, afectivităţii, protecţiei, intimităţii. De aceea poetul invocă imaginea *mamei* căreia îi comunică „spaima de marele", căutând catarsisul. Simbolul arhetipal al *mamei* resemnificat în context poetic blagian este raportat la starea iniţială a increatului şi la momentul trecerii din existenţă, din nou, în nefiinţă. Metafora *in praesentia*, cu ambii termeni în expresie, *mamă—mormânt*, pune în relaţie simbolul maternităţii cu ciclicitatea ontică, implicând fiinţarea între ieşirea din moarte şi reîntoarcerea în moarte, în circuitul continuu universal. Interogaţia exprimă tragismul condiţiei umane marcate de spaima extincţiei :

„Mamă, tu ai fost odat' mormântul meu. *Să părăsesc iar lumina ?"*
De ce îmi e aşa de teamă—mamă —

(Din adânc)

Miracolul naşterii motivează, la nivelul imaginii, izomorfismul : „mamă"—„ulcior"—„humă", semnificând relaţia semantică între principiul generator, matern, substanţa telurică şi rezultanta creaţiei, cu sugestia conotaţiei creştine a fiinţei umane modelate din lut :

Făptură de nicăiri conborâtă-n *rupt din coastele humei !"*
imperiul mumei,
auriu, tânăr, proaspăt ulcior

(Naştere)

https://biblioteca-digitala.ro

În dialectica poetică blagiană, naşterea înseamnă începutul înaintării spre moarte, devenirea („vei creşte") purtând emblema temporalităţii, în expresie metaforică („subt straşina vremii"). Existenţa umană marcată progresiv de spectrul morţii se desfăşoară sub imperiul neliniştii şi al spaimei, „încet, ca o lacrimă-n ochi".

Moartea valorizată negativ atrage imaginea pământului, legată de fenomenul disoluţiei materiei, al anihilării formelor concrete de existenţă. Opusă actului fiinţării, trecerea în nefiinţă reprezintă negare axiologică, în care pământul are o funcţie de mediere :

„Dragostele mele bune
cum le-a măcinat pământul
Cum pieriră pe sub iarbă
frumuseţea şi cuvântul!"
(Cântecul vârstelor)

Ontosul cu coexistenţa contrariilor („dragostele bune, rele") se află sub incidenţa destinului, a anulării la polul extincţiei. Replica la interogaţie conţine gândul anxios al descompunerii formelor de existenţă, al identificării cu substanţa telurică. Şi totuşi, semnul simbolic al valorii („inele") se impune ca perenitate :

„ce-a rămas sub glii din ele?
Ţărnă numai şi inele."
(Cântecul vârstelor)

Metafora, esenţială în sistemul filozofiei culturii, la Blaga, se remarcă prioritar şi în poezie, unde funcţia metaforică *de plasticizare* de reliefare a concreteţei obiectelor, cooperează cu *funcţia revelatorie*, de evidenţiere a misterului care rezidă în fenomene. Neliniştile existenţiale ca şi împăcarea poetului cu universul regăsit în puritatea originară sunt situate predilect în registrul metaforei. Întoarcerea la origini în expresia metaforică a *izvorului*, care conotează o permanenţă sustrasă mecanismului alterării, asociază imaginile metaforice ale *dorului* şi *norului*, sugerând dematerializare, spiritualizare, purificare, în consens cu actul revenirii la obârşie.

„La obârşie, la izvor
nici o apă nu se-ntoarce,
decât sub chip de nor.
La obârşie, la izvor
nici un drum nu se întoarce
decât în chip de dor".
(Cântecul obârşiei)

Structura metaforică realizată într-o construcţie simetrică, de paralelism cu doi termeni accentuează ideea reversibilităţii raportată la unicitate şi exemplaritatea reîntoarcerii. Metaforizarea cooperează cu procedeul singularizării care realizează selecţia prin contrast a „drumului" spre „obârşie". Necunoscutul, misterul morţii generează interogaţii rămase fără răspuns, după cum „stihialul", fiinţa abstractă a lucrurilor, principiul absolut pe care ele îl întruchipează, exercită atracţie asupra spiritului cu deschidere spre metafizic, fără a se lăsa pătruns şi descifrat.

„O, drum şi ape, nor şi dor,
ce voi fi, când m-oi întoarce
la obârşie, la izvor?
Fi-voi dor atuncia? Fi-voi nor?"
(Cântecul obârşiei)

https://biblioteca-digitala.ro

Spectrul larg, plurivalent al *dorului* culminează cu imaginea metaforică a „dorului-dor" care semnifică atracția morții inevitabile, împlinirea destinului, la capătul existenței. „Dorul-dor" este expresia unui superlativ absolut cu aplicație tanatologică :

„Cel mai adânc din doruri e dorul-dor."
(Dorul-dor)

Singularizarea indică prin contrast starea de excepție și unicitatea trecerii în moarte. Imaginea dorului legată de ideea morții pare să fie la Blaga o sugestie venită dinspre tradiția populară funebră, din structurile imaginative construite de cântecele rituale de înmormântare. În viziunea poetică de esență mitică a cântecelor rituale funebre, Marea Trecere care constituie o călătorie obstaculată către o altă lume, la polul postexistenței, presupune *dorul* ca atracție a morții, ca cerință psihologică de săvârșire neabătută a drumului spre lăcașul sufletelor.

„Iar mortul îmi trecea Marea fără nume,
Unde dorul îl ducea, L-aialaltă lume".
(Petrecerea mortului — cântec ritual)[10]

Textele populare românești pun în valoare plurisemantismul *apei*, ca obstacol în Marea Trecere, dar și ca mediu dizolvant și purificator, în vederea regenerării. Cântecele rituale funebre atestă funcția simbolică a apei, de dezintegrare, de suprimare a formelor. Variabila izvorului, cu atributul purității, elimină elementele care aparțin concretului, în vederea regenerării, a trecerii într-o nouă formă, spiritualizată. „La izvoare reci", „dalbul de pribeag" se purifică, spălându-se „pe mâini pân-la coate/de fiori de moarte".[11]

L. Blaga prelucrează poetic, în structuri inedite, imagini și semnificații ale textelor populare, reținând conotația izvorului, a morții ca trecere, a drumului spre cealaltă lume, și a dorului cu sensuri funebre. În concepția populară despre moarte, detașarea de condiția umană și integrarea în noua stare ontică, postexistențială, implică disoluția totală, în vederea regenerării ; rolul *apei* este definitoriu în desprinderea de biologic :

„Sufletul din apă bea Și el lumea o uita".[12]

În textul poetic blagian, ștergerea memoriei concretului aparține specific extincției transpuse metaforic în imaginea absolută a „dorului--dor" :

„Acela care n-are amintire Și nici speranță, dorul-dor".
(Dorul-dor)

Moartea este tot o trecere care solicită metafora revelatorie a drumului („pe-un drum ne duce dorul-dor"), și definește destinul tot în substanța metaforei („bate-n valea tuturor").

[10] Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români*, București, 1892, p. 439.
[11] Constantin Brăiloiu, *Ale mortului. Din Gorj*, București, 1936, p. 286—289.
[12] Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 441.

https://biblioteca-digitala.ro

Spirit reflexiv, poetul cantonează obsesiv în ideea morții, a veșnicului sfârșit pe care îl au toate lucrurile. Dar atitudinea față de moarte nu e aceeași, pe traseul liric al creatorului. Vibrația spiritului său legată de o concepție profund pesimistă asupra existenței, de angoasa determinismelor metafizice, tragice, se schimbă odată cu respingerea ideii neantizării. Privirea descurajantă asupra vieții corelată cu semantismul negativ al morții este abandonată prin două atitudini complementare, cu reflex poetic, una vizând adeziunea la viață, la legea firii, cealaltă acceptarea morții și-a destinului, printr-o conciliere lăuntrică. Împăcarea cu destinul implică o viziune eufemizantă, de inspirație folclorică, privitor la moarte și la imaginea pământului-mormânt. Poezia *Epitaf* este relevantă în acest sens. Prelucrând imaginea morții — călătorie obstaculată dezvoltată în textele rituale funebre cu rădăcini mitice, L. Blaga accentuează aspectul căutării drumului și al dificultății găsirii lui :

„Calea aici ce greu se găsește. Nu-i nimenea să te îndrepte".

Negarea adjuvanței psihopompe, printr-o abatere de la modelul tradițional ritual poetic care include proiecții imaginare ale ajutorului dat defunctului în Marea Trecere, reliefează, în textul lui Blaga, starea de solitudine, izolarea ființei, prin ruptura ontologică produsă. Inscripția poetică funerară construiește imaginea *drumului* cu obstacole necunoscute („nebănuitele trepte") care se dezvăluie în timpul trecerii („numai o clipă"), pentru a fi anulată ulterior, prin uitare („uitată pe urmă și ea").

„Numai târziu, numai o clipă, îți dezvăluie
Uitată pe urmă și ea, nebănuitele trepte".

Poezia conturează imaginea Marii Treceri, în mod progresiv, ca apropiere treptată de Centru. Adverbul „apoi" cu care se deschide strofa a doua, semnifică ideea de continuitate de la drumul obstaculat la pătrunderea în Centru, prin coborârea în sânul elementelor. Versurile resemnifică simbolul arhaic mitic al Pământului matern, regenerator, întoarcerea în țărână având conotațiile unui regressus ad uterum.

„Apoi ca frunza cobori. Și țărna luminile mii,
ți-o tragi peste ochi mume sub glii
ca o gravă pleoapă. îți iau în primire cuvintele.
Mumele sfintele, Încă o dată te-adapă."

Sugestia eufemizării substanței-pământ vine tot din registrul cântecelor rituale funebre, tradiționale, precum *cântecul țărânii*, prin care creatorul anonim invocă protecția pământului, pentru „dalbul de pribeag". Textele populare („ale țărânii") realizează imaginea eufemizată a substanței telurice prin metafore de relație, cu ambii termeni explicitați, cu funcție compensatorie : „.. și tu, țărânioară, / să-i fii surioară, / să-i fii soțioară". Cei doi termeni relaționați prin verbul copulativ comunică cerința de preluare de către pământ a rolurilor și relațiilor anulate prin evenimentul morții ; eufemizarea țărânii permite continuarea raporturilor comunio-

https://biblioteca-digitala.ro

nale și după moarte. Semnificațiile protecției și intimității telurice se regăsesc și în versurile blagiene, în comparația țărânii cu o pleoapă care închide ochiul. Epitetul („gravă") întărește atitudinea față de trecerea în moarte.

Utilizarea formei de plural („mumele" — „mume sub glii") indică multiplicarea formei mitice a lui *Terra Mater*, prin referirea la relația genetică a defunctului cu strămoșii. Sacralitatea ca atribut al strămoșilor, legată de cultul tradițional al morților, este relevată prin epitetul „sfintele". Prin imaginea luminii, multiplicată în relație cu aceea a mumelor („mumele sfintele" — „luminile mii") se reliefează, într-un sens, reprezentarea eufemizată a morților, și în alt sens, se evidențiază ideea de renaștere, lumina fiind un simbol arhetipal al resurecției. Întoarcerea la matrice coincide cu abandonarea logosului („mume sub glii / îți iau în primire cuvintele") și regăsirea tăcerii originare. Versul final („încă o dată te-adapă") conotează actul re-generării, în mecanismul ciclicității ontice. Valorificarea pozitivă a morții ca Trecere spre o altă formă de existență, și a pământului-matrice, prin actualizarea modelului tradițional în forme poetice originale, oferă poetului neliniștilor metafizice o soluție de acceptare a condiției umane, un remediu împotriva ideii dispariției totale.

Starea de ambiguitate a poeziei permite — în optica noastră — o hermeneutică mai complexă, prin determinarea celui de-al doilea plan de conotații, în relație cu primul nivel (comentat anterior), de resemnificare a conținuturilor tradiționale, de sursă arhaică, mitică, în context poetic inedit. Poezia „Epitaf" ne sugerează, la cel de-al doilea nivel hermeneutic, abordarea problematicii „minus-cunoașterii" și a creației și actului creator, într-un ansamblu de imagini predominant metaforice. La nivelul structurii de adâncime, enunțul metaforic fundamentat pe simbolul arhaic, ontic, de esență mitică, „calea aici ce greu se găsește", sugerează dificultatea căutării esenței în fenomenal, și corelat, efortul creației.

Revelația în cunoașterea sensibilă și în starea de grație implică apropierea de esență („o clipă") și imposibilitatea cuprinderii ei, în mod absolut („uitată pe urmă și ea"). „Nebănuitele trepte" semnifică metaforic progresia actului gnoseologic și a procesului creației, în sensul aprofundării misterului, al unui mister care — contradictoriu — nu poate și nu trebuie pătruns, pentru a fi sporit. Epitetul antepus metaforei, „nebănuitele", accentuează calitatea „minus-cunoașterii" și a actului creator. Strofa a doua a poeziei exprimă prin cumul de metafore simbolice continuitatea căutării esenței și aprofundarea misterului („apoi ca frunza cobori"), legate de semnificația maternității ca proces generator — regenerator, care presupune raportarea ființei, a creatorului la lanțul strămoșilor. Versurile comunică figurat permanența creației și a creatorului, care învinge destinul și moartea.

În ansamblurile mitice și rituale, pământul ca matrice în neodihnită zămislire, primește prin înhumare trupul mortului care rodește asemenea semințelor, în pântecul teluric protector. Solidaritatea mitică *om — matrice telurică — sămânță* produce în continuare sinteza palingenetică *defunct — plantă*, cu predilecție în cazul unei morți premature. Întreruptă brusc, înainte de epuizarea valențelor vitale, existența continuă sub o altă formă,

https://biblioteca-digitala.ro

vegetală, care implică un proces de germinare, prin maternitatea telurică[12]. Tradiţia populară românească atestă multiple variabile palingenetice *om—plantă*, adecvate diferitelor contexte folclorice. Un exemplu îl prezintă poezia rituală funebră care resemnifică modelul arhetipal mitic. Lamentaţiile funebre conservă imaginea renaşterii în formă vegetală a trupului înhumat, prin forţa germinativă a Pământului-Mamă.

„Dragii mamii ochişori — Cum or creşte floricele!
Cum or creşte pomişori! — Dragile mamii mânuţe
Dragile mamii sprâncene — Cum or creşte flori albuţe!"[14]

Situat „la cumpăna apelor", poetul trăieşte sentimentul trecerii timpului şi al apropierii de momentul morţii, cu gândul întoarcerii la începuturi, întărind relaţia comunională cu Pământul.

„De câte ori calc — buzele humei
prin brazda bătută — pe tălpi mă sărută".
(Arhanghel spre vatră)

„Vatra-n lumină" la care poetul revine are valoarea unui Centru în care polii ontici, ai existenţei şi ai postexistenţei, coincid. Vatra ca Centru se defineşte ca un spaţiu calitativ de care se leagă permanenţa fiinţării. Lumina semnifică mecanismul generării-vitalităţii-regenerării, în ciclicitate ontică. În acest context conotativ, versurile finale :

„Adâncile mele — orzuri se-nchină",

oferă sugestia procesului palingenetic, de inspiraţie folclorică. Este o găsire a echilibrului în puritatea primară, în încrederea în forţa regeneratoare a materiei chtoniene, care asigură eternitatea speţei.

Glorificarea satului ca univers al veşniciei aduce cu sine elogiul inconştientului colectiv creator. „Prin *matricea stilistică*, după concepţiile lui Blaga, indivizii anumitor grupuri umane comunică între ei dincolo de timp, supunându-se unei fatalităţi. Actele lor conlucrează şi se continuă, datorită acestui fond inconştient vital".[15]

Imaginea vetrei ca Centru, ca Realitate Absolută, independentă de timp şi de spaţiu, cu valoare axiologică, întâlneşte în context poetic, imaginea metaforică simbolică a Cercului, care semnifică perfecţiunea, mişcarea eternă, fără început şi sfârşit. „Închis în cercul aceleiaşi vetre" poetul coboară pe verticala sinelui, spre zonele de profunzime ale subconştientului, regăsindu-şi strămoşii, prin activizarea memoriei afective a procesului genetic :

„Închis în cercul aceleiaşi vetre — fac schimb de taine cu strămoşii"[17]
(Biografie)

[13] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 330.

[14] Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 587 (segment de bocet, din comuna Vama, Bucovina).

[15] Ovidiu Crohmălniceanu, *Lucian Blaga*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1963, p. 100.

https://biblioteca-digitala.ro

Somnul este un revelator al sinelui care-şi caută identitatea în entitatea şi continuitatea lanţului genetic. Creaţia îşi află sursa în acelaşi fond ancestral :

„Seara se-ntâmplă mulcom s-ascult poveştile sângelui uitat de mult".
în mine cum se tot revarsă

(Biografie)

Tematica tanatologică a somnului se relaţionează cu aceea a regăsirii eredităţii, prin întoarcerea la origini :

„În somn sângele meu ca un val înapoi în părinţi".
se trage din mine

(Somn)

Sentimentul dilatării eului într-o atitudine introvertită alătură imaginea identităţii cu „părinţii", ca manifestare a stării primordiale inconştiente.

În mod special, poezia *Părinţii* construieşte un univers metaforic al identificării genetice, prin regresiune. Ideea de continuitate este relevată prin imaginea pământului care asociază imaginea morţii şi a renaşterii, într-o unitate a regnurilor interrelate : vegetal („grădinile", „rădăcinile") — mineral („pământ", „lut") — uman („noi" şi „părinţii") :

„Coboară-n lut părinţii rând pe rând,
În timp ce-n noi mai cresc grădinile.

Ei vor să fie rădăcinile,
prin cari ne prelungim pe subt pământ".

În acest complex de imagini care reflectă fuziunea regnurilor, pământul este mediul matricial în care fiinţa revine după moarte, pentru a reapare, printr-o palingeneză vegetală, exprimată metaforic. Permanenţa ontică, viaţă-moarte-renaştere, este şi una genetică, „noi"-„părinţii", în relaţia metaforică „grădini" — „rădăcini", implicând imaginea centrală a pământului, care resemnifică simbolul mitic.

Deseori, când poetul pune în relaţie imaginea pământului cu aceea a existenţei umane şi a continuităţii meta-fizice, versurile se încarcă şi de sensuri religioase — ortodoxe, adaptate contextului poetic. Simbioza om — pământ, în viziune religios-creştină, consemnând devenirea ciclică : din pământ ne-am născut, în pământ ne întoarcem, intersectează sursa arhaică mitică. Dispoziţia de a căuta „stihialul" îndărătul lucrurilor, de a aborda zonele primordiale, problematizând poetic asupra sensului vieţii şi al morţii, îl îndeamnă pe scriitor spre strucurile creştin-ortodoxe şi/

https://biblioteca-digitala.ro

sau cele ale stratului cultural arhaic, precreştin. Rezultanta poetică este de fiecare dată o sinteză inedită care revelă un scriitor cu vocaţie metafizică, dilematic, bântuit de contradictii, anxios în faţa vieţii, nostalgic după pacea necreatului. Pământul îi oferă o soluţie de conciliere interioară. Anulând sentimentul înstrăinării de sine, identificarea cu pământul, în permanenţa fiinţării în ordine cosmică, aduce echilibrul şi armonia lăuntrică :

„Căutăm pământul, unde
mitic să ne-alcătuim,
ochi ca oameni să deschidem
dar ca pomii să-nflorim."

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ULTIMA POEZIE A LUI LUCIAN BLAGA ȘI FOLCLORUL

ION T. ALEXANDRU

Articolul de față constituie o introducere la capitolul al III-lea *(Rădăcini folclorice și mitice în poezia postbelică a lui L. Blaga)*, din secțiunea dedicată poeziei, a lucrării noastre consacrată *Rădăcinilor folclorice în literatura română contemporană*.

Abordarea poeziei celei mai noi a lui Blaga din perspectiva rădăcinilor sale folclorice autohtone este o necesitate în cadrul demersului critic mai larg, de elucidare a însești esenței formulei întregii sale creații lirice. Ca și în cazul altor poeți afirmați în perioada dintre cele două războaie mondiale, socotiți pe bună dreptate „clasicii interbelici" ai liricii românești (Arghezi, în primul rând), identificarea substratului folcloric catalizator al liricii blagiene ultime nu se poate face fără a privi această problemă în contextul întregii sale opere poetice, cosmos liric distinct în peisajul poetic evolutiv românesc.

De asemenea, în cazul lui L. Blaga, „filosoful poet, poetul filosof" [1], este deosebit de important de relevat „contribuția gânditorului [...] la orientarea spre folclor a poetului, orientare categoric programatică și derivând din concepția sa de filosof al culturii" [2].

Înainte de a arăta poziția specifică a lui Blaga într-o posibilă tipologie a relației poeziei culte românești cu folclorul, pe firul diacronic, al tradiției literare autohtone de valorificare a culturii populare, ca și înaintea reliefării orientării sale lăuntrice, organice, spre mediul rural și faptele sale spirituale, culturale, arhaice, trebuie să subliniem și faptul că autorul *Spațiului mioritic* a fost condus spre cultura și arta populară națională și de asimilarea unor influențe ale mediului spiritual în care și-a consolidat formația filosofică. Astfel, paradoxal, fondul autohton al gândirii filosofice blagiene a fost stimulat și de un impuls din afară, într-o perioadă când gândirea europeană era foarte preocupată să cunoască și să descrie stilurile de creație culturală ale diverselor etnii din diferite epoci istorice. Îndeosebi din studiile esențiale de morfologie a culturii ale lui Oswald Spengler și Leo Frobenius este preluat interesul teoretico-filosofic și metodologic de cercetare aprofundată a relațiilor organice dintre așa-numitele „culturi minore" și „culturi majore", materializate în opera sa de filosof al culturii *(Trilogia culturii : Orizont și stil*, 1935; *Spațiul mioritic*, 1936; *Geneza metaforei și sensul culturii*, 1937). Și în ceea ce privește

[1] Cf. Al. Tănase, *Lucian Blaga — filosoful poet, poetul filosof*, București, Editura „Cartea Românească", 1977.

[2] Cf. Ștefan Augustin Doinaș, *Eseu asupra poeziei lui Lucian Blaga și Poeții români și folclorul*, în vol. *Lectura poeziei urmată de Tragic și demonic*, București, Editura „Cartea Românească", 1980, p. 36, 106.

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 169—175, București, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

orientarea ideologico-literară, estetică, europeană a vremii — sub semnul căreia a debutat ca poet Blaga — , se explică afinităţile sale creative cu folclorul şi mitologia autohtone : dintre principiile estetice ale expresionismului care l-au atras pe Blaga trebuie remarcate acelea care resuscitau interesul pentru arta primitivă ca o nouă „structură antropologică a imaginarului".

Aşadar, după romantismul care căuta în folclor, în primul rând, fabulosul, legendarul, o trăsătură a sa distinctivă fiind onirismul, expresionismul îşi atrage şi asimilează din acelaşi izvor de gândire şi simţire anonimă acele nuclee funcţional-simbolice bogate în sugestii poetice care pot bulversa însă o gândire logică, raţional-ştiinţifică : miturile, magia, superstiţiile, fenomenul magico-religios etc.

Cercetarea operei poetice a lui Blaga — fie şi numai aceea de după război — din perspectiva propusă de noi, va dezminţi opinia formulată la revista „Viaţa Românească" — prin recenzia lui M. Ralea asupra volumului *În marea trecere*, în numărul din mai, 1924, în primul rând — , conform căreia „...poezia domnului Blaga e un produs exotic şi ca atare izolat în mediul nostru artistic". Dimpotrivă, se va putea demonstra faptul că lirica blagiană rămâne primordial un fruct estetic relevant atât al spiritualităţii autohtone arhaice, cât şi al modernismului în sensul general al cuvântului, de viziune poetico-estetică.

Admiţând că rădăcinile mitico-folclorice ale liricii lui Blaga se datorează nu numai fondului său sufletesc intim originar, de obârşie rurală, şi inseşi orientării constante a tradiţiei literaturii şi artei noastre culte spre cultura orală populară, ci şi imboldului din afară, expresionist, de sorginte germanică, de la răspântia secolelor XIX—XX, nu putem totuşi situa întreaga operă blagiană sub zodia acestui curent modernist, cu atât mai mult cu cât conceptul de expresionism a fost extrapolat la nivelul unei mişcări ideologico-estetice de amploare europeană, marcată cu stigmatele decadenţei sale [3]. De asemenea, excludem subordonarea tematică a creaţiei blagiene la o viziune sumbră, morbidă, printr-o ipotetică „similitudine" a unui mod de cunoaştere metaforică a „neînţelesului" [4]. Mai degrabă, este plauzibilă ipoteza aderenţei lui Blaga la expresionism ca expresie estetică a unei tensiuni generale ce îşi caută echilibrul în perioadele de criză, încât „o anumită permanenţă clasică a spiritului nostru" face ca Blaga, „să rămână exponentul unei culturi tinere, care se deschide la viaţă, şi de aceea mai puternică decât frământarea, decât neliniştea, decât spaima, rămâne încrederea într-un nespus încă mesaj românesc" .[5] O confirmare vădită a acestei ipoteze estetice sugestive o oferă îndeosebi ciclurile poetice postume ale lui Blaga, fremătând de vitalitate, de bucuria nepotolită de a trăi, elogiind puterea germinativă eternă a naturii, „... a sămânţei — ca formă de perpetuare a vieţii" [6]. S-a mai remarcat just şi faptul că, nici propensiunea spre absolut a operei blagiene nu se reduce la o trăsătură exclusivă a expresionismului german", ci are o rădăcină în

[3] Cf. Ovid Crohmălniceanu, *Lucian Blaga*, Bucureşti, Editura pentru Literatură, 1963, p. 25.

[4] Cf. Mariana Şora, *Cunoaştere poetică şi mit în opera lui L. Blaga*, Bucureşti, Editura Minerva, 1969, p. 219—278.

[5] Cf. Edgar Papu, *Expresionismul în dramă*, în „Secolul 20", 1969, nr. 11—12, p. 109.

[6] Cf. Ion Dodu Bălan, *Introducere* la Lucian Blaga, *În marea trecere. The Great Transition*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1975, p. 6—16.

https://biblioteca-digitala.ro

tradiții mai vechi raportabilă fiind, mai întâi, la arta simbolică medievală, care privește lucrurile „sub specie aeternitatis", cât și la tradiția folclorică, fie cea românească, impregnată de simbolism medieval, fie cea universală proiectată pe fondul arhaic al culturii folcloristice ca patrimoniu universal" [7]. Dovadă elocventă în acest sens este însăși mărturisirea lui Blaga în legătură cu o bună parte a creației populare : „N-a fost vechea noastră artă bizantină o artă de extaz ? Nu e arta noastră populară și astăzi încă o artă care înlocuiește detaliul cu abstractul ? Țăranul *stilizează* la fiecare pas. Când își pictează icoanele pe sticlă sau lemn. Când își țese scoarțele [...]" [8]. În totalitatea ei, așadar, „opera lui L. Blaga este expresia afinității profunde a poeziei moderne cu stilul poeziei populare" [9] și dacă expresionismul de nuanță germană se modela după arta mai veche gotică, la *popoarele neolatine* dubla raportare a poeziei la modernism și tradiția literară autohtonă s-a manifestat prin „scufundarea în zonele adânci unde se întâlnesc Europa și Asia, imaginile străvechi ale magiei și mitului", încât „Lirica modernă e bogată în versuri care fac să vibreze un patrimoniu universal de origine poetică, mitică, arhaică. Apar moșteniri străvechi ale folclorului" [10].

În poeziile blagiene, atât interbelice cât și publicate postum, în care s-au putut identifica ușor sau dificil rădăcini, nervuri folcloristico-mistice la diverse nivele creative (ideatic, imagistic, prozodic), s-a constatat de către un alt poet — foarte aplicat în comentariul fenomenului liric românesc și universal — că „apropierea și depărtarea de folclor lucrează simultan asupra conștiinței noastre" [11], adeverindu-se conlucrarea celor doi factori în magma genuină a creației sale : unul extern, „noul stil" european, expresionist — la care se afilia prin sondarea absolutului lucrurilor — și altul, îndeosebi intern, „din duhul eresului", după un mare model autohton predecesor, Eminescu, în legătură cu care afirma : „Dacă, printr-un accident, din opera poetică a lui Eminescu ne-ar fi rămas un singur vers ca acesta « Povești și doine, ghicitori, eresuri », figura poetului s-ar putea reconstitui. Versul reușește să evoce, poetic și muzical, printr-o simplă enumerare, toate substanțele încântătoare ale acestei lumi" [12]. Se poate afirma că Blaga a reușit, în acest sens, să refacă istoria gândirii, pornind de la izvoarele sale, „dar cu luciditatea omului modern, căruia aceasta îi poate oferi o simplă metodă de investigație poetică" [13] ; prin filtrarea, în lirica sa, a unor străvechi zone ale artei noastre populare, se continua într-un mod original, propriu, experiența anterioară a literaturii românești culte de nutrire lăuntrică din sevele culturii și artei populare autohtone, încât însuși poetul recunoștea într-un interviu acordat

[7] Cf. Eugen Todoran, *Lucian Blaga. Mitul poetic*, I, Timișoara, Editura Facla, 1981, p. 41.

[8] Cf. L. Blaga, *Fețele unui veac*, reprodus în vol. *Zări și etape*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 138.

[9] Cf. E. Todoran, *op. cit.*, p. 42.

[10] Cf. Hugo Friedrich, *Structura liricii moderne*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 176—177.

[11] Cf. Șt. Aug. Doinaș, *op. cit.*, p. 35.

[12] Cf. L. Blaga, *Din duhul eresului*, în vol. *Elanul insulei — aforisme și însemnări*. Prefață, text stabilit și note de George Gană. Ediție îngrijită de Dorli Blaga și G. Gană, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 204.

[13] Cf. Ovidiu Birlea, *Folclorul arhaic și poezia lui Blaga*, în „Steaua", XVII (1966), nr. 6 (197), p. 58.

https://biblioteca-digitala.ro

revistei „Viața literară", în 1926 — că poezia sa, deși pare „ultramodernă", este „în anumite privințe mai tradițională decât obișnuitul tradiționalism, fiindcă reînnoiește o legătură cu fondul nostru sufletesc primitiv, nealterat nici de romantism, nici de naturalism, nici de simbolism".

Într-o posibilă istorie și tipologie a valorificării poetice culte a poeziei populare românești, Blaga se situează — prin întreaga sa lirică — drept unic reprezentant al acelei modalități estetice numită „personanță folclorică" [14], rezultat tocmai al maximei și deplinei convergențe a creației blagiene teoretice și lirice. Termenul care denumește conceptul respectiv (lat. personare „a răsmas") apare în chiar opera sa de filosofie a culturii [15], denumind acea virtute a inconștientului de a „răzbate cu structurile, cu undele și conținuturile sale, până sub bolțile conștiinței", reprezentând — alături de „sublimare" — al doilea proces prin care pătrund în conștiință straturi și efecte ale „neologiei abisale". Spre deosebire de „sublimare", care — conform teoriei psihanaliste — generează forme „deghizate" ale conținuturilor inconștiente, „personanța" constituie pentru Blaga un ecou, un răsunet al acestora, atenuat, însă nedeghizat. Prin analogie, se poate stabili un raport similar între poezia lui Blaga și structurile poeziei noastre folclorice. Astfel, deși de la începuturi poetul „poemelor luminii" a avut, la nivel ideatic, nostalgia „tiparelor de la mume" — identice cu „Mumele stihii" și cu goetheeanul „fenomen originar" în întemeierea mitică a lumii (realului) — , la nivel prozodic nu a avut așa-numitul „sentiment al performanței". Această incompatibilitate ideatico-prozodică este atenuată, chiar anulată, de deosebita importanță a modelului prozodic folcloric pentru poezia cultă blagiană, căci structurile poeziei populare românești, îndeosebi arhaice, au constituit „singurul model formal asumat vreodată de poet" [16], recurgând consecvent la metrica, ritmurile și rimele specific folclorice.

Făcând o paralelă cu marele său înaintaș, Eminescu, ca și cu marele său contemporan, Arghezi — , din aceeași perspectivă, a tipologiei estetice a relației poezia cultă românească/poezia populară autohtonă — nu putem afirma că poetul care a vibrat „La curțile dorului" se apropie de autorul „Luceafărului" prin „prezența completă a personalității înlăuntrul modelului folcloric" [17], ceea ce duce la adoptarea unor modele folclorice prozodice drept tipare pentru performarea propriei ideatici („filosofii"), gânduri poetice culte. Numai că, în timp ce Eminescu își apropia formele populare genuine, neprelucrate, nedeformate în vreun fel propriu, spre a-și „masca" propriul mesaj, propriile gânduri, Blaga apelează la modalitatea „personanței" prin care vin ecouri dintr-o structură de adâncime — ideatică și sensibilă — , reverberații poetice culte ale acelei ancestrale și colective „matrice stilistice" etnice. Antinomia aparentă, semnalată între nostalgia „fenomenului originar" și absența vreunei performanțe prozodice în lirica blagiană, dispar — așa-dar — când ne dăm seama că Blaga „împrumută ca atare versuri ale poetului popular anonim cu convingerea că în acest fel aderă la un tipar modelator al unui întreg etos

[14] Cf. Șt. Aug. Doinaș, *op. cit.*, p. 37; p. 106.

[15] Cf. *ibidem*, p. 33—37.

[16] Cf. L. Blaga, *Orizont și stil*, în vol, *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 41—42.

[17] Cf. Șt. Aug. Doinaș, *op. cit.*, p. 33.

https://biblioteca-digitala.ro

național, adică la un factor de adâncime al fenomenului *stil*" [18]. În general, în cercetările care au abordat problema raportului poeziei blagiene cu folclorul, s-a remarcat faptul că rădăcinile folclorice ale acestei creații lirice culte sunt foarte adânci coborând cel mai adesea până la nivelul *folclorului arhaic* (legende, descântece, colinde, bocete, cântece funebre etc.), o primă privire critică din această perspectivă aparținând lui Ion Pillat: „Lucian Blaga se apleacă în adâncurile nebănuite ale descântecelor, ale bocetelor, ale colindelor. Acestor forme străvechi, pline de ființa unor mituri pierdute, îmbrăcate și pietrificate de taine ce ne depășesc, le dă viață într-o atmosferă de început sau de sfârșit de lume" [19].

Analiza liricii lui Blaga — postbelică —, din aceeași perspectivă a rădăcinilor sale folclorice-mitice, va evidenția însă puternic faptul că „... filonul arhaic nu se întâlnește cu exclusivitate, existând și numeroase contingențe cu celelalte genuri folclorice, în primul rând cu *cântecul liric*, dar el rămâne dominant" [20]; de asemenea, cercetarea noastră credem că va infirma într-o mare măsură o aserțiune precum aceasta: „Deși autorul simte încă nevoia îmbrăcării gândurilor în haină folclorică, apelarea la structurile poeziei populare e neglijabilă *după 1943*. O cât de sumară statistică scoate cu prisosință în evidență caracterul întâmplător al prezenței schemelor populare după această dată" [21]. În general, în întreaga operă a lui Blaga nu s-a identificat un număr extrem de mare de motive propriu-zise populare (doar nouăsprezece), preluate de acesta, făcându-se abstracție, de acelea socotite de „recuzită folclorică", adus în primul plan numai de aluziile și evocările creatorului cult sau ale eroilor săi, fără a fi propriu-zis prelucrate, ci numai transferate în forma originară „fie spre a accentua atmosfera magico-mitică sau apocaliptică din unele opere, fie spre a sluji ca termen de comparație sau haină metaforică" [22]. Între „motivele curat folclorice" (douăsprezece la număr) — ocurente în toată opera beletristică a lui Blaga — apare în poezia postbelică unul dintre acelea asupra cărora autorul a stăruit de-a lungul timpului și a căror selectare a fost determinată în primul rând de interesul filosofico-cultural, chiar dacă ulterior vor cunoaște o tratare estetică, respectiv lirică: motivul mitic arhaic al pământului transparent inițial. Acest motiv poetic blagian de inspirație folclorică — preluat din diversele legende populare etiologice — [23], prezent deja în piesele *Avram Iancu*, *Arca lui Noe*, și în interpretarea sofianică din *Spațiul mioritic*, apare și în atât de sugestiva poezie, cu titlul simbolic *A fost cândva pământul străveziu*, din ciclul postum erotic *Vară de noiembrie*: „A fost cândva pământul nostru străveziu / Ca apele de munte-n toate ale sale, / în sine îngânând izvodul clar și viu. / S-a-ntunecat apoi, ca de-o jale, / de bezne tari ce-n nici un grai / nu se descriu. / Aceasta — a fost când o sălbatică

[18] *Ibidem*, p. 34.

[19] Cf. Șt. Aug. Doinaș, *op. cit.*, p. 107.

[20] Cf. I. Pillat, *Aportul folclorului în poezia nouă românească*, 1933, reprodus în vol. *Tradiție și literatură*, București, Casa Școalelor, 1943, p. 55—70.

[21] Cf. I. Oprișan, *Lucian Blaga și transsubstanțierea estetică a culturii populare*, în vol. *Izvoare folclorice și creație originală*. Sub îngrijirea științifică a dr. Ov. Papadima. Academia de Științe Sociale și Politice a R.S.R., Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu", București, Editura Academiei, 1970, p. 222.

[22] Ov. Birlea, *loc. cit.*, p. 59.

[23] Cf. *ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

risipă / de frumuseţi prilej dădu întâia oară / păcatului să-şi facă pe subt arbori cale?".

Motivul face parte dintre acele elemente folclorice ale liricii blagiene care nu se pot depista „decât la o cercetare extrem de riguroasă, minuţioasă şi aplicată" [24], fiindcă nu sunt dintre motivele evident folclorice, ci reprezintă „date mascate, diformate, preluate parţial". Astfel, nu numai cercetarea textului poetic ca atare, ci şi a restului operei atât de complexe blagiene (dramaturgice, filosofice), putem găsi cheia folcloristică a versurilor citate anterior, căci filosoful culturii populare Blaga consemnează în *Spaţiul mioritic* următoarea informaţie revelatoare : „După o legendă românească de circulaţie regională, pământul a fost la început străveziu ca apa, încât se putea vedea prin el. Pământul s-a bucurat însă de această transparenţă numai până când Cain a ucis pe fratele său Abel" (p. 236). Această poezie rămâne şi ca o mărturie a croirii universului poetic blagian după modelul folclorului cosmogonic arhaic, în care se explorează şi tărâmul subteran, translucid până să devină „opac drept pedeapsă pentru răutatea unor oameni" [25]. Dacă în prima parte determinarea filosofică, mitică, este încă evidentă — deslușită îndeosebi după interpretarea sofianică a legendei etiologice folclorice originare, în *Spaţiul mioritic* — dezvoltarea ulterioară a motivului, tot mai accentuat lirică, îndepărtează decodificarea sa mitologică, teoretică, căci rămâne doar ca un prolog prima parte expozitivă a subiectului legendei originare, accentul punându-se în partea a doua a poeziei pe figuraţia estetică, poetico-erotică. Ca atare, acum se dezvăluie natura erotică a poeziei, având în centrul său simbolul purităţii absolute a iubitei, a aceleia care are virtutea deosebită de a face pământul să-şi recapete, „pentr-o clipă", transluciditatea iniţială, sub pasul său : „Nu pot şti ce-a fost prin vremi, / odinioară, / ştiu doar ce văd : sub pasul tău, / pe unde treci / sau stai, / pământul înc-odată,/ pentru-o clipă, / cu morţii săi zâmbind, se face străveziu. / Ca-n ape fără prunduri, fabuloase, reci, / arzând se văd minuni / prin lutul purpuriu". Apariţia şi dezvoltarea în partea secundă a acestei atât de bogat simbolice poezii a unei alte legende etiologice mitice înrudite cu cea preluată în prima parte (credinţa despre puterea „*Moşului fără nume*" de a străluming pământul sub paşii săi) — pe care se pare că autorul n-o cunoaşte la redactarea *Spaţiului mioritic* [26] — vădeşte permanenta orientare filosofică a poetului, aflată în adâncul tratării estetice a celor mai multe motive folclorice. Apoi chiar în cursul operei sale beletristice (dramatice) Blaga însuşi reproduce credinţa de sorginte folclorică la care face doar o

[24] Cf. I. Oprişan, *op. cit.*, p. 224.

[25] Cf. Indeosebi Tudor Pamfile, *Pământul după credinţele poporului român*, Bucureşti, „Cultura naţională", 1924, p. 5.

[26] Cf. Şt. Aug. Doinaş, *op. cit.*, p. 35—36 ; 105—106.

https://biblioteca-digitala.ro

aluzie lirică în poezie : „Cum era să nu-l cred pe cuvânt? — istorisește Noe întâlnirea cu Moșul — se făcuse pământul străveziu, limpede ca apa de munte, unde sta — iar când Moșul a ieșit din moară, deveni la fel și drumul, că zăream în adânc ! Se făcuse huma străvezie sub opincile sale. C-o singură clipire aș fi putut să văd și morții care zac îngropați, pretutindeni, surâzând senini, că deasupra lor trece Moșul fără nume" [27].

Comentariul nostru asupra ideaticii și motivicii poetice, ca și asupra stilisticii de origine folclorică blagiene contemporane, a fost larg dezvoltat în studiul *Rădăcini folclorice în poezia lui L. Blaga* (I—II) [28], când analiza rădăcinilor folclorice și mitice autohtone a fost în mod necesar și dialectic îmbinată cu aceea asupra laturii formale, stilistice, prozodice a poeziei postbelice a autorului *Mirabilei semințe*.

[27] Cf. Ov. Birlea, *loc. cit.*, p. 59.

[28] Cf. Ion T. Alexandru, *Rădăcini folclorice în poezia lui L. Blaga*, (I—II), în „Revista de etnografie și folclor", nr. 29 (1984), nr. 1, p. 39—54; nr. 2, p. 95—118.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

O LUCRARE FUNDAMENTALĂ: *ENCICLOPEDIA CULTURII TRADIȚIONALE ROMÂNEȘTI*

ALEXANDRU DOBRE

După cum vă este cunoscut, acelora dintre dumneavoastră care urmăresc mai îndeaproape „Revista de etnografie și folclor", de câtăva vreme ne preocupă ideea alcătuirii unei *Enciclopedii a culturii tradiționale românești*, lucrare fundamentală, de proporții monumentale, de natură să ofere o imagine cuprinzătoare — și integratoare, în același timp — asupra unuia dintre segmentele foarte importante ale culturii noastre naționale [1]. Nu spunem ur lucru nou afirmând că, fără o cercetare aprofundată a fiecărui aspect în parte și a fenomenului pe care îl reprezintă cultura tradițională în totalitatea sa, va fi greu, dacă nu imposibil, să înțelegem și să explicăm rosturile, determinările, semnificațiile, evoluția sau mecanismele interne ale acestui complex și unitar ansamblu, extrem de unitar în diversitatea lui, pe care îl cuprindem sub marea cupolă căreia îi spunem cultura tradițională românească. Am adoptat, precizăm de la început, termenul de cultură tradițională, revenind la un mai vechi concept vehiculat în folcloristica românească și internațională, pentru că ni s-a părut a fi singurul, cel puțin deocamdată, capabil să însumeze și să răspundă cât de cât exact modului de manifestare a fenomenului în viața reală.

Caracterul enciclopedic al culturii tradiționale românești a fost observat de multă vreme. Încă Bogdan Petriceicu Hasdeu constata, în a doua jumătate a veacului trecut, că „În acest *Cestionar* — este vorba despre *Programă pentru adunarea datelor privitoare la limba română* — predomnesc două puncturi de vedere nouă pe care mi le impunea starea actuală a științei limbei și cari sunt cu totul străine lexicografiei de școala clasică : 1. fonetica poporană, temelia d i a l e c t o l o g i e i ; 2. credințele cele intime ale poporului, obiceiele și apucăturile sale, suspinele și bucuriile, tot ce se numește astăzi — în lipsă de alt cuvânt mai nemerit — cu vorba engleză f o l k l o r e. Voiam să cunosc pe român așa cum este dânsul în toate ale lui, așa cum l-a plăsmuit o dezvoltare treptată de optsprezeci veacuri, așa cum s-a străcurat el prin mii și mii de înrâuriri etnice, topice și culturale" [2]. Reamintind că la acea dată, deși își căpătase

[1] Alexandru Dobre, *Istoria folclorului, a folcloristicii, etnografiei și artei populare în perspectiva anului 2000. Necesitatea unei noi abordări*, în „Revista de etnografie și folclor", 40 (1995), nr. 2, p. 123—130.

[2] B. Petriceicu-Hașdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Grigore Brâncuș, 1. București, Editura Minerva, 1972, p. 11.

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 177—186, București, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

autonomia, cultura populară era încă studiată ca un auxiliar, prețios, de temei chiar, dar auxiliar totuși al cercetărilor cu caracter filologic și precizând că pledoaria lui Hasdeu era plasată în deschiderea marelui *Etymologicum — Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*, să urmărim, în continuare, gândurile marelui nostru învățat: „Dicționarul unei limbi trebuie să fie pentru un popor o enciclopedie a traiului său întreg, trecut și prezinte. În limbă o națiune se privește pe sine însăși într-o lungă galerie de portrete din epocă în epocă, unele ceva mai șterse de vechime sau de împregiurări, dar în cari totuși ea își recunoaște pe deplin individualitatea: cum a fost din leagăn, cum a crescut, cum a mers înainte și iarăși înainte, cum a ajuns acolo unde este. Grație Cestionarului meu, cele mai învechite din acele portrete vor căpăta un colorit de viață; cele mai nouă, vor putea chiar să vorbească, fiecare cu timbrul său" [3].

Mesajul lui Hasdeu, acest ambițios și pretențios program de cercetare, a fost înțeles așa cum se cuvine de discipolii săi și, ceea ce este foarte important, pus în lucrare de aceștia. Ne gândim, în primul rând, la Simion Florea Marian, a cărui operă se prezintă ca un edificiu cu caracter enciclopedic, dar și ca o enciclopedie a vieții spirituale românești din vremea sa. La fel stau lucrurile în ceea ce îl privește pe Tudor Pamfile care, înțelegând despre ce este vorba, îl secondează pe Marian, îi continuă unele scrieri pe care Marian n-a mai apucat să le scrie. Mai mult chiar, Tudor Pamfile ne dă cea mai completă prezentare cu caracter enciclopedic a vieții spirituale și materiale a unui sat — Țepu, locul nașterii sale. În vremea noastră, aceeași viziune enciclopedică, dar dintr-o altă perspectivă, a avut-o Ovidiu Bîrlea, a cărui operă încearcă să cuprindă cultura tradițională românească în integralitatea sa [4].

O concepție apropiată aceleia a lui Hasdeu a avut-o și Ovid Densusianu, care considera că „... folclorul trebuie să ne arate cum se resfrâng în sufletul poporului de jos diferitele manifestații ale vieții, cum simte și gândește el fie sub influența ideilor, credințelor, superstițiilor moștenite din trecut, fie sub aceea a impresiilor pe care i le deșteaptă împrejurările de fiecare zi" [5]. Lecția de deschidere a lui Densusianu a cursului său de folclor de la Universitate, un adevărat program de studiu și cercetare a culturii tradiționale, cu o influență incontestabilă și de bun augur asupra folcloristicii românești moderne, ne va fi de un real folos și în fixarea metodologiei și a motivațiilor lucrării pe care o inițiem astăzi. „În felul acesta — își explică Densusianu metoda — am înțeles folclorul în culegerea de texte *Graiul nostru*, publicată împreună cu d-nii Candrea și Speranția. Materialul adunat acolo poate da o idee de mulțimea de fapte care așteaptă să fie înregistrate de cei care vor căuta să petreacă printre țărani, nu numai pentru a culege basme ori poezii, cum s-a făcut mai bine ori mai rău de alți folcloriști, ci pentru ca să-i cunoască în lumea lor de fiecare zi și să însemne tot ce li se va părea că merită să nu fie dat uitării. Dând

[3] *Ibidem*, p. 12.

[4] Alexandru Dobre, *Ovidiu Bîrlea sau încercarea de abordare cuprinzătoare a folclorului românesc*, în „Revista de etnografie și folclor", 32 (1987), nr. 1, p. 73—77.

[5] Ovid Densusianu, *Folclorul. Cum trebuie înțeles*, în idem, *Flori alese din cântecele poporului. Viața păstorească în poezia noastră populară. Folclorul. Cum trebuie înțeles. Graiul din Țara Hațegului*. Ediție îngrijită și prefață de Marin Bucur. București, Editura pentru Literatură, 1966, p. 45.

https://biblioteca-digitala.ro

folclorului această interpretare — continuă Densusianu —, nenumărate vor fi foloasele pe care ni le va aduce, și oricine va putea găsi informații mai bogate, nouă, asupra vieții, sufletului celor care trăiesc mai departe de cultură" [6]. Insistând asupra însemnătății pentru știință a noii abordări metodologice în culegerea faptului de folclor, Densusianu notează în continuare: „Culegerile de folclor în felul arătat, dându-ne informații directe și sigure asupra sufletului poporului, vor face să ne schimbăm multe păreri, multe prejudecăți. Pentru noi în special vor fi de mare folos constatările la care vom ajunge pe această cale, pentru că se știe cât de înrădăcinate sunt și azi unele credințe despre cei din popor" [7]. Este evident că în această lecție de deschidere demersul lui Densusianu se îndrepta cu precădere către „foloasele", nu numai științifice, ale adoptării și aplicării unei noi metode de culegere a folclorului, de fapt de extindere și către alte segmente ale culturii populare decât cele practicate cu insistență până atunci, literatura populară în speță. Dar, după cum ușor se poate constata, larga sa expunere de motive ne poate da numeroase sugestii profitabile pentru mai deplina conturare a ceea ce dorim noi să întreprindem. Ca să nu mai vorbim de faptul că felul în care a fost conceput *Graiul nostru* [8], motivația și ecourile notabile ale acestei excelente colecții de documente etnofolclorice ne-au servit de model, ne-au ajutat într-o măsură care cu greu se poate evalua la dimensiunea ei reală în stabilirea etapelor principale ale programului nostru de cercetare, fapt pentru care i-am și acordat atenția cuvenită [9].

Colaborator apropiat și prieten până la o vreme al lui Densusianu, Ion-Aurel Candrea, într-o lucrare de referință până astăzi, va sublinia și el caracterul enciclopedic al culturii tradiționale românești, cercetând-o ca atare. „Dar — se întreba Candrea — ce este folklorul?" Și dădea el însuși această definiție care ni se pare că merită luată în seamă, răspunzând în bună măsură demersului nostru: „Suma interpretărilor pe care le dă poporul fenomenelor naturii, și, în genere, tuturor celor văzute, auzite sau simțite de dânsul, care frământă imaginația-i bogată, care se strecoară în sufletu-i simplist și pe care creieru-i le înregistrează și le răstălmăcește exteriorizându-le prin grai și prin cântec, prin datine și obiceiuri, constituie o enciclopedie *sui generis* — enciclopedia sufletului poporului — folklorul" [10].

Și tot I. A. Candrea făcea o observație care, credem noi, trebuie luată în seamă, servind cum nu se poate mai bine scopurile noastre: „Alături de concepțiile pur științifice privitoare la astronomie, cosmografie și meteorologie, la botanică și zoologie, la chimie și fizică, la medicină, chirurgie și farmacopee, la filosofie și teologie, la muzică și poetică

[6] *Ibidem.*

[7] *Ibidem.*

[8] I.-A. Candrea, Ov. Densusianu, Th. D. Speranția, *Graiul nostru. Texte din toate părțile locuite de români.* Publicate de..., vol I. *România*, București, Atelierele Grafice Socec et. Co., Societate anonimă, 1906—1907 (pe coperta exterioară), 1906 (pe coperta interioară); vol. II. *Basarabia, Bucovina, Maramureș, Țara Oașului, Transilvania, Crișana, Banat, Serbia — Graiul istroromânilor, megleniților și aromânilor.* București, Atelierele Grafice Socec et Co., Societate anonimă, 1908, 553 + 218 p. Din publicațiile Ministerului Instrucțiunii și al Cultelor cu prilejul jubileului de 40 de ani de domnie a M. S. Regelui Carol I.

[9] Alexandru Dobre, *O colecție fundamentală de documente etnografice și folclorice: „Graiul nostru"*, în „Revista de etnografie și folclor", 40 (1995), nr. 3, p. 355—365.

[10] I.-A. Candrea, *Iarba fiarelor.* Studii de folklor. București, Cultura Națională, 1928, *În loc de prefață*, p. 7.

https://biblioteca-digitala.ro

etc. etc., avem concepţiuni proprii ale poporului care, în cele mai multe cazuri, sunt diametral opuse rezultatelor obţinute de învăţaţi în decursul veacurilor. Aceste concepţiuni care se transmit în popor, prin tradiţie, aproape nealterate, din tată în fiu, din generaţie în generaţie, apar astăzi — în veacul telefoniei fără fir şi al teoriilor einsteiniene — nu ca nişte fosile, ci ca nişte organisme vii care şi-au păstrat structura primordială din timpurile cele mai îndepărtate, când abia se zămislise omenirea şi când civilizaţia nu-şi înjghebase măcar primul leagăn" [11]. Două sunt, pentru lucrarea noastră, sublinierile ce trebuie reţinute, şi anume : 1. raportul dintre ştiinţele exacte şi cele empirice, de factură populară, în întreg rostul şi semnificaţia lor şi 2. teoria „fosilelor vii", formulată pentru întâia oară de Emil Racoviţă cu privire la fapte şi fenomene din specialitatea sa, preluată de Mircea Eliade şi aplicată creator faptelor de cultură populară, teorie care a căpătat o circulaţie de răspândire internaţională devenind, în cele din urmă, aşa cum se întâmplă de regulă în astfel de cazuri, un loc comun în ştiinţa folcloristicii. Şi cartea lui Candrea ne-a servit ca obiect de studiu şi cercetare, metoda întrebuinţată dându-ne nu numai sugestii dar şi un posibil model [12]. Cu aceeaşi intenţie, dată fiind raritatea cărţii lui Candrea, pentru a facilita o eventuală discuţie pe tema propusă spre dezbatere, am şi reprodus unul dintre capitolele importante ale lucrării [13].

Până acum am apelat la aprecierile, constatările şi definiţiile unor folclorişti-filologi. Să vedem dacă părerea lor este împărtăşită şi de etnografi şi ce anume nuanţări aduc aceştia din urmă. Sistematizând tot ceea ce se spusese până atunci, pe plan naţional şi internaţional, făcând o trimitere directă la lucrările clasice ale lui Simion Mehedinţi şi trecând totul prin filtrul propriu din care nu lipsesc cercetările personale şi îndelunga meditaţie asupra fenomenului abordat, profesorul N. Al. Rădulescu, membru corespondent al Academiei Române, ales în mai 1948, şi titularul cursului de etnografie la secţia geografică a Facultăţii de Ştiinţe a Universităţii din Bucureşti, dădea în 1948 o definiţie care ni se pare notabilă. „Etnografia — susţinea N. Al. Rădulescu — este ştiinţa care se ocupă cu studiul civilizaţiei şi culturii popoarelor, care nu au ajuns la stadiul industriei moderne, şi a relictelor de veche civilizaţie şi cultură a popoarelor civilizate. Etnologia sau etnografia generală este ramura etnografiei care studiază, comparativ şi evolutiv, civilizaţia şi cultura umană. Etnografia descriptivă sau etnografia propriu-zisă este ramura etnografiei care înfăţişează descriptiv civilizaţia şi cultura umană, pe regiuni, într-o anumită epocă. Folklorul este o ramură a etnografiei care studiază elementele de civilizaţie şi cultură umană care se transmit prin viu grai" [14].

[11] *Ibidem*, p. 7—8.

[12] Alexandru Dobre, *I.-A. Candrea. Contribuţii la cunoaşterea operei de folclorist*, în „Revista de etnografie şi folclor", 40 (1995), nr. 2, p. 147—160.

[13] I. A. Candrea, *Iarba fiarelor*, în „Revista de etnografie şi folclor", 40 (1995), nr. 2, p. 160—171 ; capitol publicat ca *anexă* la studiul nostru menţionat în nota anterioară.

[14] Nicolae Al. Rădulescu, profesor universitar, *Etnografia şi Metodologie geografică*. Curs pentru anii III şi IV, Secţia Geografică, Facultatea de Ştiinţe, Universitatea din Bucureşti. Apărut sub îngrijirea studenţilor an III : d-ra Matei Ecaterina, dl Dumitrescu M. Marin. Hărţile au fost executate de dl Dumitrescu Marin. U.N.S.R., Secţia Centrală Profesională, 1947 (litografiat), p. 12—13.

Mulţumim şi pe această cale doamnei dr. Sorina Vlad, cercetătoare la Institutul de Geografie al Academiei Române, fiica profesorului N. Al. Rădulescu, pentru amabilitatea cu care ne-a pus la dispoziţie acest important curs universitar, atât de puţin cunoscut şi pus în valoare.

https://biblioteca-digitala.ro

Nu ne-am propus, în acest moment și în acest loc, o trecere în revistă a tuturor părerilor care stabilesc obiectul de studiu și definiția fiecăreia dintre subdisciplinele științifice ce-și consacră preocupările cercetării, de ansamblu ori secvențiale, a culturii tradiționale. Cu atât mai mult cu cât putem ușor constata cu toții, împreună cu profesorul N. Al. Rădulescu, mai sus citat : „Credem că marea variație în definiții provine de la ideea — pe care nu o împărtășim — că etnografia și etnologia sunt două discipline separate, independente, ca și folclorul, când în realitate ele aparțin toate, sunt adică subdivizate marei științe a etnografiei" [15].

Pentru a da un sens mai rotund câmpului de abordare pe care îl propunem am adoptat noțiunea de cultură tradițională, în mod sigur discutabilă, și ea, mai ales că implică și unele conotații particulare mai vechi. Ni s-a părut totuși că răspunde mai exact realității etnofolclorice și modului organic-integrator în care vedem alcătuită des amintita enciclopedie.

Spuneam, la începutul acestei conferințe, că ideea alcătuirii unei enciclopedii a culturii tradiționale românești nu ne aparține. Inițiativa unei astfel de alcătuiri, bine motivate, aparține lui Ovid Densusianu.

În sesiunea academică a anului 1919 Ov. Densusianu face o expunere în legătură cu „motivele pentru cari ar trebui ca publicarea materialelor de folklore, începută de Academie, să fie reorganizată pe alte baze, mai corespunzătoare științei" [16]. În sesiunea anului următor — ședința Secțiunii Literare din 27 mai 1920 — „în legătură cu raportul depus în 1919", Ovid Densusianu „cetește următorul *plan pentru reorganizarea adunării și publicării materialelor de folklore*" [17]. (subl. ns., A.D.). Despre această inițiativă a lui Ov. Densusianu am vorbit și cu alte ocazii [18], dar, prea puțin cunoscută și servind cum nu se poate mai bine scopurilor noastre, o vom relata pe larg.

O primă secțiune a acestui „plan" se referă la metodologia culegerii folclorului românesc, Ov. Densusianu reluând și subliniind concepția sa în această privință, deja expusă și cu alte prilejuri. „În adunarea materialelor — insista Densusianu — sunt de părere să se țină seamă *nu numai de folklorul tradițional*, ci și de *cel de actualitate*, adică de tot ce arată cum se răsfrânge în sufletul poporului viața la care el participă. Vor trebui astfel culese povestiri variate în care țăranul își exprimă sentimentele, gândurile sale în diferite împrejurări și alături de acestea se vor aduna motivele folklorice nouă — cântece, legende ș.a. — care sunt puse în circulație în diferitele regiuni, pentru că nu trebuie să uităm că imaginația poporului nu rămâne inactivă, e stimulată mereu de ce se întâmplă în anumite împrejurări (să ne gândim la răsunetul pe care l-a avut războiul în sufletul țăranilor și care oferă folkloristului elemente nouă de cercetare)" [19].

[15] *Ibidem*, p. 12.

[16] *Analele Academiei Române*. Seria II, Tomul XL. 1919—1920. Partea administrativă și dezbaterile. București, Librăriile „Cartea Românească" și Pavel Suru, 1921, p. 154.

[17] *Ibidem*.

[18] Alexandru Dobre, *Ion Mușlea și chestionarele Arhivei de Folclor a Academiei Române*, în Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, II (1988), București, Editura Academiei, 1992, p. 124—126 ; idem, *Primele încercări de instituționalizare a cercetărilor în domeniul culturii populare la Academia Română*, în Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, III (1989), București, Editura Academiei, 1993, p.85.

[19] *Analele Academiei*, vol. și p. citate.

https://biblioteca-digitala.ro

Constatând că „multe regiuni — ca Maramureşul, nordul Transilvaniei, Basarabia, Dobrogea şi multe ţinuturi aromâne — nu au fost decât întâmplător sau deloc explorate", Densusianu considera de primă urgenţă necesitatea ca „prin misiuni speciale să se adune materialul folkloric din aceste părţi" [20]. De asemenea, sugera Densusianu, „se vor pune la contribuţie comunicările ce se pot avea prin răspândirea de *chestionare*" [21], cunoscută fiind deja eficienţa practică a acestei metode, dovedită, între altele, şi de rezultatele obţinute de Hasdeu şi N. Densuşianu.

Cea de a doua secţiune a „planului" lui Densusianu, care, în fapt, ne interesează în mod deosebit acum, se ocupă de modul în care concepe universitarul bucureştean punerea în valoare a acestui material. Programul de valorificare, la rândul său, presupune câteva repere distincte, dar care sunt legate organic şi se intercondiţionează reciproc : „Acest material — precizează Densusianu — va înlesni înfiinţarea unei **arhive folklorice** pe lângă Academie, care va permite într-o zi să se publice o **Enciclopedie a folklorului român**, cum şi un **Atlas folkloric**, care să arate repartizarea geografică a unor motive din creaţiunile noastre populare. Deoarece mult material folkloric s-a tipărit în ziare şi reviste, s-ar cuveni ca el să fie adunat într-o culegere — într-un fel de « corpus » — care se înţelege de la sine de ce mare folos ar fi pentru cercetători. Paralel cu adunarea materialului, va trebui să se înceapă o serie de **studii, mai ales comparative**, cu privire la folklorul nostru, ceea ce s-a făcut prea puţin la noi şi nu după metode riguroase" [22].

Câţiva ani mai târziu, şi tot într-o zi de 27 mai, Ov. Densusianu revine cu câteva precizări şi noi motivaţii, prezentând o „*propunere asupra modului cum ar trebui făcute publicaţiunile de folklore, alături de cele de filologie*" [23]. Această nouă intervenţie era motivată de nevoia „Pentru ca din activitatea Academiei Române să nu rămână prea la o parte cercetările de filologie şi folklor şi pentru ca publicarea lor să corespundă în totul metodelor de azi" [24]. În acest scop, pe lângă ceea ce propusese la 1920, Ov. Densusianu consideră recomandabil „să se cerceteze regiuni restrânse şi să se urmărească foarte de aproape motivele folklorice circulând acolo, după un chestionar ce ar urma să fie pus la îndemâna cercetătorilor. Progresiv s-ar putea exploata astfel întreg domeniul nostru, ceea ce desigur presupune cercetări variate şi trebuind făcute fără prea mare întârziere, căci se ştie cum zi cu zi se denaturează ori dispar unele elemente tradiţionale. S-ar ajunge astfel să se fixeze circulaţia motivelor folclorice şi cu timpul să se dea acel *Atlas folkloric* de care am vorbit altă dată. Aceasta — alături de un *Atlas linguistic*, care nu ar trebui să ne lipsească iarăşi — ar fi de folos nu numai folcloriştilor, ci şi filologilor, pentru că sunt fapte linguistice cari apar în altă lumină dacă cunoaştem substratul lor folkloric — lucru ce se uită de obiceiu de filologi. Un deziderat mai îndepărtat ar fi şi alcătuirea unui *Repertoriu* sau *Atlas etnografic*, care să completeze pe cele două, pentru că filologia, folklorul, etnografia nu pot

[20] *Ibidem*, p. 155.
[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*.
[23] Academia Română, *Analele*. Tomul XLIV, Şedinţele din 1923—1924. Bucureşti, Cultura Naţională, 1924, p. 86.
[24] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

fi despărțite și numai din colaborarea lor poate ieși mai multă lumină în limpezirea unor probleme" [25]. Sigur, conchidea Densusianu, „aceasta reclamă multe cercetări și mijloace de publicare, dar ar fi un titlu de mândrie al Academiei Române să înlesnească, în două, trei decenii, realizarea unei asemenea opere" [26].

Am putea inventaria încă pe zeci de pagini considerațiile unor specialiști de marcă ai folclorului, etnografiei, artei populare sau muzeografiei românești care au susținut atât caracterul unitar, organic însumat, al alcătuirii enciclopedice specific culturii tradiționale, cât și acela, cuprinzător și obligatoriu abordabil în integralitatea sa, al cercetării, interpretării și expunerii fenomenelor. Socotim că, din ceea ce am reprodus până acum s-a înțeles lucrul astfel că noile adăugiri n-ar putea decât să sublinieze, să nuanțeze sau, în cel mai bun caz, să adauge nume de autoritate și de prestigiu pentru a întări argumentele deja aduse.

S-a înțeles, credem, din cele până acum expuse, modul în care concepem alcătuirea *Enciclopediei culturii tradiționale românești*, pe care o vedem ca pe o lucrare de proporții monumentale, atotcuprinzătoare, abordând și prezentând unul sau altul dintre faptele luate în studiu sub toate aspectele prezenței sale în cultura tradițională și, dacă este cazul, în prelungirile, ecourile sau manifestările sale în marea albie a culturii naționale. Mai concret vorbind, *jugul*, de pildă, va fi prezentat ca un articol de sine stătător, în care se va face descrierea obiectului etnografic propriu-zis cu toate atributele sale (material folosit, confecționare, tipologie, vechime, răspândire etc. etc.), ocaziile în care este folosit, credințe și obiceiuri, proverbe și zicători, figură de stil în poezia lirică de factură populară sau în cea de autor etc. La fel vor fi studiate și prezentate toate articolele ce vor avea ca obiect marele capitol pe care noi l-am denumit „*materii*". În structura lucrării, a fiecărui volum în parte, acest capitol ar urma să se întindă pe cel puțin 70% din spațiul grafic planificat, restul de 30% urmând să fie repartizat unor capitole consacrate *instituțiilor, școlilor și curentelor științifice, personalităților, cărților sau revistelor reprezentative*. Este de la sine înțeles că fiecare articol, indiferent de capitolul căruia îi aparține, va fi tratat în funcție de ceea ce reprezintă el în fapt în cultura tradițională și în cultura națională, acordându-i-se spațiul grafic adecvat. *Ilustrația*, pentru multiplele sale virtuți, trebuie să fie nu numai foarte bogată, dar și reprezentativă. O *bibliografie* cât mai completă, indicând izvoarele documentare și studiile de interpretare, este nu numai de neapărată trebuință, dar chiar obligatorie. Funcționalitatea maximă a fiecărui volum în parte va fi dată de un *Indice general cumulativ* care va facilita operativitatea consultării și interconexiunile corespunzătoare ale materiei tratate. Este evident că, în momentul de față, cu instrumentele de lucru de care dispunem și cu mijloacele de informare pe care le avem la dispoziție nu putem proceda, așa cum ar impune metoda clasică, la alcătuirea, într-o primă etapă, a întregului inventar de subiecte și teme, ordonarea lui alfabetică și prezentarea începând cu litera „a". Nu există, o constatăm cu toții, o „bancă de date", o bibliografie tematică. Lucrăm încă cu metode și instrumentar științific „modern" la începutul

[25] *Ibidem*, p. 87—88.
[26] *Ibidem*, p. 88.

https://biblioteca-digitala.ro

de secol XX, primitiv astăzi, dacă dorim totuşi să ne aliniem şi să ne comparăm, cel puţin teoretic, cu ceea ce se întâmplă în lume în domeniul nostru de studiu şi preocupare. Această stare de fapt va îngreuna munca noastră, va cere un efort înzecit şi un consum de timp incalculabil mai mare. Va afecta însuşi conţinutul lucrării, scăpările documentare şi bibliografice fiind inevitabile. Dar nici nu putem renunţa sau amâna cu 2—3 decenii începutul lucrării.

Există şi astăzi, ca şi în timpul lui Densusianu, multe goluri, multe *pete albe în culegerea şi tezaurizarea materialului*. Şi nu e vorba doar despre componenta geografică, a răspândirii în teritoriu ci, mai ales, despre acele fapte şi fenomene care fie au fost înregistrate cu totul întâmplător şi incomplet, fie nu au fost deloc consemnate. Unele sunt ireparabil pierdute pentru ştiinţă, altele însă ar putea fi înregistrate acum. Chestiunea rămâne deschisă şi trebuie să stea în atenţie pentru a se găsi acele soluţii care să aducă un cât mai mare folos ştiinţific.

Am privit cu interes, şi totdeauna cu invidie dar şi cu admiraţie, către unele dintre disciplinele ştiinţifice surori. Şi-au constituit, de-a lungul timpului, o paletă de instrumente de lucru profitabile pentru cercetarea fenomenelor ce cad în raza lor de studiu. Colecţiile de documente stau la temelia alcătuirii gamei de instrumente de lucru şi cercetare. Noi nu avem nimic din toate acestea, astfel că, aşa cum am încercat s-o demonstrăm şi altă dată [27], alcătuirea unui *corpus* de *documente etnofolclorice româneşti*, pe baza unui program propriu şi prioritar, se impune de la sine. De aici, ca o etapă de nivel superior, dar intermediară în programul nostru, nevoia alcătuirii unor *studii monografice*. Nu vom insista asupra însemnătăţii ştiinţifice a acestei categorii de lucrări dar, dacă suntem de bună credinţă şi evaluăm lucrurile cu luciditatea necesară, vom constata, cu insatisfacţie şi tristeţe, că acesta este capitolul la care disciplina noastră a înregistrat rămâneri în urmă şi neîmpliniri ce se resimt dureros în activitatea noastră.

Rezumând, vom observa că realizarea programului de cercetare pe care îl propunem şi în alcătuirea lucrărilor de sinteză ce trebuie să consemneze concretizarea în planul valorificării sunt de parcurs câteva etape pregătitoare : inventarul de date şi subiecte existente de-a lungul timpului şi în întreg spaţiul românesc în realitatea etnografică ; o anume ierarhizare a lor potrivit unor criterii riguroase ; instrumentele de lucru — *corpusul* de documente şi bibliografia — , banca de date, informaţii şi materiale existente în colecţii şi arhive şi a celor ce lipsesc, dar care pot fi recuperate sau completate prin noi culegeri ; studiile cu caracter monografic pe subiecte date. Pentru că nu putem aştepta şi nici nu există condiţiile obiective care să dea garanţia desfăşurării acestor lucrări în etape succesive, credem că lucrul se poate începe totuşi chiar cu sinteza, adică cu *Enciclopedia culturii tradiţionale româneşti*, atacând, concomitent, şi celelalte etape ale lucrărilor pregătitoare. Când susţinem această metodă de lucru o facem nu numai cu toată convingerea, cu încrederea necesară în reuşita deplină, dar şi cu responsabilitatea pe care o incumbă acest demers. Ne întemeiem această convingere, repetăm responsabilă, pe propriile noastre experimente încercate în cursul ultimilor ani. Ca să ajungem în punctul

[27] Conferinţele „Cercului de st[illegible] REF", 10 noiembrie 1995.

https://biblioteca-digitala.ro

pe care îl marcăm astăzi am meditat îndelung, am recurs la cele mai diverse formule și soluții, am sondat în dreapta și în stânga pentru a ne face o părere cât de cât exactă asupra lucrului la care ne angajăm și la realizarea căruia chemăm și încercăm să convingem și pe alții. Rezultatul final al tuturor sondajelor noastre se concretizează în programul pe care îl supunem astăzi discuției publice. Dar, așa cum spuneam, el a fost precedat de o serie de căutări, sondaje și experimente care, pentru a putea fi mai lesne înțeleși și urmăriți în logica drumului parcurs și a nuanțărilor și cazurilor speciale pe care le implică fiecare subiect sau etapă în parte, au fost elaborate și predate spre a fi tipărite în publicațiile noastre de profil [28].

Am mers chiar mai departe, căutând și găsind, în cele din urmă, un coleg dispus să ne împărtășească entuziasmul și încrederea prin participarea nemijlocită la experimentele noastre. Este vorba, după cum poate s-a înțeles de către cei ce urmăresc cu atenție publicațiile și demersurile noastre, despre domnul Petre Florea, cercetător de riguroasă formație filologică, autor al unor studii ce au avut în vedere, de la bun început, tocmai sinteza de care ne ocupăm [29].

Enciclopedia culturii tradiționale românești, la dimensiunile și cu profunzimea care să-i justifice numele și pretențiile, nu poate fi realizată de o singură persoană, oricâtă bunăvoință, ambiție, putere de muncă, pricepere și știință ar avea specialistul respectiv. Ar putea, cel mult, să realizeze un volum de proporții agreabile la 3—4 ani, ceea ce ar însemna un pahar cu apă așezat, spre comparare, lângă Dunăre. Dar *Enciclopedia*, dacă dorim într-adevăr să fie alcătuită și publicată, nu poate fi realizată nici în / sau de un colectiv, așa cum a fost și continuă să fie încă înțeles termenul. Enciclopedia trebuie să facă obiectul muncii unei echipe, în sensul accepției corecte a noțiunii, adică al unui nucleu format dintr-un număr limitat de profesioniști de înaltă calificare, cu o specializare dincolo de orice dubiu, decișii până la uitarea de sine să ducă la bun sfârșit lucrarea, care poate fi opera vieții, dar și a unei vieți, capabili să înțeleagă liniile generale ale programului și, mai ales, cu o remarcabilă disponibilitate către aplicarea creatoare a jaloanelor adaptate, de la caz la caz, fiecărui articol în parte.

S-a dedus, din cele ce am expus până acum, că realizarea, cu rigoarea cuvenită, a programului de alcătuire a enciclopediei cere un efort uriaș. Este bine să se înțeleagă, de asemenea, și încă de la bun început, că

[28] Alexandru Dobre, *Un program de cercetare științifică : Alcătuirea și editarea unui* **corpus** *de DOCUMENTE ETNOFOLCLORICE ROMÂNEȘTI*, în „Revista de etnografie și folclor", 41 (1996), nr. 1—2 (Conferințele „Cercului de studii REF"); *Documente etnofolclorice românești ; Considerații etnofolclorice pe marginea unui eveniment istoric : Intrarea triumfală a lui Mihai Viteazul în Alba Iulia, 1 noiembrie 1599 ; Adnotări pe marginea unei comunicări academice, V. A. Urechia, Inscripțiuni după manuscrise. Comunicări și note*, în Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, VII (1993), în curs de apariție.

[29] Petre Florea, *Un studiu inedit de etnobotanica tutunului ;* Tudor Pamfile, *Tutunul*. Studiu folcloric (inedit). Text stabilit și întregiri bibliografice de Petre Florea, în Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, V (1991), București, Editura Academiei, 1995 p. 29—36, 37—90 ; *„Domnul de Rouă — motiv mitologic și istoric în folclorul românesc*, în „Revista de etnografie și folclor", 40 (1995), nr. 4, p. 477—481 : *Domnul de Rouă* (studiu monografic), în Academia Română, *Memoriile Comisiei de Folclor*, VII (1993), în curs de apariție.

https://biblioteca-digitala.ro

această operă nu poate fi pusă în lucrare fără o bază logistică adecvată și fără un sprijin financiar-material pe aceeași măsură. În momentul de față nu avem nimic din toate acestea. Avem însă entuziasm, dar entuziasmul singur nu este suficient. Ceea ce avem însă, și aceasta ne dă curaj, este voința de a ne angaja în realizarea programului propus și, mai ales, convingerea că opera finală va fi de o atât de mare însemnătate încât orice efort, venit atât din partea realizatorilor, cât și a susținătorilor morali și material-financiari, va fi recuperat și răsplătit înzecit și înmiit.

Românul, spunea undeva Creangă, citând un proverb, greu se apucă de lucru, ușor se lasă de el. Să dea Dumnezeu ca, măcar în această privință, vorbele lui Creangă și ale proverbului să nu se adeverească.

15 decembrie 1995

https://biblioteca-digitala.ro

FOLCLORUL ȘI ETNOGRAFIA – ARGUMENT AL UNITĂȚII ROMÂNILOR DE PRETUTINDENI

ALEXANDRU DOBRE

Așezat „în calea tuturor răutăților", cum atât de plastic se exprimă cronicarul, neamul românesc a trebuit să-și apere ființa etnică și națională făcând uz, numai sau în concordanță, fie de brațul înarmat al luptătorilor săi, fie de calea mai subtilă a demersului diplomatic, fie de argumentele, la fel de puternice, dar deosebit de stăruitoare, ale culturii și civilizației: limba, istoria, arheologia, religia, folclorul și etnografia. Acestea din urmă pentru a susține și demonstra, altora, dar și nouă înșine, originea, vechimea, continuitatea de locuire, unitatea de neam și de simțire a tuturor românilor, indiferent de locul unde, Dumnezeu și istoria, i-au așezat sau risipit de-a lungul veacurilor.

Literatura de specialitate consacrată acestui subiect, el însuși copleșitor prin dimensiune și însemnătate, este impresionantă, fapt pentru care nu vom stărui mai mult decât pentru a stabili unele repere de natură să puncteze doar elementele de continuitate în această preocupare a cărturarilor, români dar și străini, să marcheze anume evoluții ale unor accente ce au prevalat în anumite perioade, să atragă atenția asupra necesității și motivației continuării și aprofundării cercetărilor pe tema dată în condițiile și la exigențele actuale.

Reținem, așadar, linia neîntreruptă a acestor preocupări de-a lungul veacurilor în cultura română, vechimea lor deloc de neglijat, faptul că rar să fi fost cărturar român, indiferent de domeniul culturii sau științei căruia i s-a dedicat și indiferent de locul pe care l-a ocupat pe scara și în ierarhia valorilor, care să nu se fi oprit, chiar și numai în treacăt, asupra acestui subiect, devenit, tocmai în aceste condiții, filon prioritar și de temei al întregii evoluții a culturii românești, din toate timpurile și din toate locurile.

La 1536, de exemplu, ca să începem totuși de undeva, marele umanist român Nicolaus Olahus, utiliza pentru prima dată, într-o lucrare de referință a culturii universale, cu o largă circulație internațională, atunci ca și acum, argumentul etnografic și folcloric pentru a susține și demonstra vechimea, originea latină și unitatea românilor. „Moldovenii — scria el — au aceeași limbă, obiceiuri și religie ca și muntenii; se deosebesc însă întrucâtva numai prin îmbrăcăminte. Ei se țin mai de neam și mai de ispravă decât muntenii [...]. Limba lor și a celorlalți români a fost cândva romană, ca unii ce sunt colonii de romani. În vremea noastră limba lor se deosebește foarte mult de aceea; cu toate acestea, multe din cuvintele lor pot fi înțelese de latini" [1].

[1] Nicolaus Olahus, *Hungaria*, în G. Mihăilă și Dan Zamfirescu, *Literatura română veche (1402—1647)*. Introducere, ediție îngrijită și note de..., vol. I. București, Editura Tineretului, 1969, p. 259.

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 187—212, București, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

Pe calea deschisă de Nicolaus Olahus, dar în mod independent, Miron Costin va fi, așa cum am arătat pe larg în alt loc, primul cărturar român care, pentru a-și susține demonstrația, nu se limitează doar la afirmații ci aduce în sprijin numeroase fapte concrete de folclor și etnografie care să-i întărească spusele [2]. De asemenea, potrivit aprecierilor reputatului istoric P. P. Panaitescu, *Cronica polonă*, alcătuită la 1677, a lui Miron Costin este „prima scriere a unui român în care se vorbește despre toate țările române și se face întâia oară mențione despre românii din Macedonia, total necunoscută până atunci cronicarilor români" [3].

Pornind de la lectura integrală a operei cronicarului moldovean ajungeam, în studiul menționat, la constatarea potrivit căreia contribuția lui Miron Costin la fundamentarea uneia dintre direcțiile importante și de rezistență ale folcloristicii românești va fi aceea a folosirii argumentului de factură folclorică și etnografică în susținerea și demonstrarea originii latine a poporului român, a continuității sale de locuire și a unității neamului nostru. Utilizarea de către Miron Costin a argumentului folcloric și etnografic în susținerea tezelor menționate constituie o premieră științifică de o covârșitoare importanță pentru știința ce are drept obiect de studiu cultura tradițională. Este un act conștient, rodul unor atente lecturi, al unor îndelungi meditații, a unei poziții active, cu pronunțat caracter polemic. Miron Costin inaugurează astfel una dintre coordonatele definitorii ale istoriografiei și ale folcloristicii românești.

Într-o continuitate pe care deja am subliniat-o, lui Nicolaus Olahus și Miron Costin li se vor alătura, în timp și spațiu, Dimitrie Cantemir, Constantin Cantacuzino stolnicul, Samuil Micu, Gheorghe Șincai și Petru Maior sau Ion Budai Deleanu, Mihail Kogălniceanu și George Barițiu, Vasile Alecsandri și alții, încă mulți alții [4].

La mijlocul veacului trecut, poate chiar ceva mai devreme, în cadrul acestui curent de continuitate neîntreruptă se înregistrează un salt calitativ prin începerea unor explorări, a unor deplasări la fața locului pentru cercetări de teren în sânul comunităților românești de dincolo de frunțariile statului național al românilor. În anii 1857 și 1861, ca să dăm iarăși un exemplu, Ioan Maiorescu întreprinde două călătorii la românii din Istria [5]. Rezultatele, dar mai ales ecoul în lumea cărturarilor români, sunt de-a dreptul impresionante. După cum la fel de spectaculoase și cu rezultate științifice remarcabile sunt călătoriile de studiu și documentare ale lui Teodor T. Burada la românii din Macedonia, gubernia Kerson, Asia Mică,

[2] Alexandru Dobre, *Folclorul și etnografia în opera lui Miron Costin*, în „Revista de etnografie și folclor", 20 (1983), nr. 2, p. 111—130.

[3] P. P. Panaitescu, *Cronica polonă. Comentarii, variante, interpolații și adaosuri*, în Miron Costin, *Opere*. Ediție critică cu un studiu introductiv, note, comentarii, variante, indice și glosar de P. P. Panaitescu. București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1958, p. 369.

[4] Alexandru Dobre, *Permanența istorică a poporului român — o constantă a preocupărilor folcloristicii și etnografiei naționale*. Comunicare prezentată la sesiunea științifică a Comisiei de Folclor a Academiei Române la 20 iunie 1987 și tipărită în „Revista de etnografie și folclor", 32 (1987), nr. 4, p. 315—322.

[5] Dan Mănucă, *Maiorescu, Ioan*, în *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*. București, Editura Academiei, 1979, p. 539—540.

https://biblioteca-digitala.ro

Moravia, Insula Veglia, Silezia austriacă, Istria, Galiția, gubernia Kamenitz-Podolsc, Kraina, Croația și Dalmația ș.a.m.d. [6].

Să ne reamintim, de asemenea, că, urmare a unei călătorii de studii și documentare pe care au întreprins-o la românii din Serbia în anii 1910 și 1911, George Giuglea și George Vâlsan au publicat o carte de o valoare științifică indiscutabilă, de referință până în zilele noastre [7].

O contribuție notabilă la consolidarea acestui curent, care câștigă astfel în profunzime, o aduc cărturarii, de solidă formație științifică și general culturală, născuți și crescuți în comunitățile etnice ale românilor din afara granițelor de stat ale României începând cu venerabilul Ioan Caragiani, membru fondator al Academiei Române, continuând cu Pericle Papahagi, Tache Papahagi, Theodor Capidan, Petre V. Ștefănucă, Radu Flora, Cristea Sandu Timoc, Dumitru Caracostea chiar și încă mulți alții, la fel de importanți, al căror nume, activitate și operă ar trebui să stea la loc de cinste în acea lucrare fundamentală care, deocamdată, ne lipsește și care ar trebui să fie **Enciclopedia Română** [8]. Este drept că demersurile noastre pentru începerea lucrărilor pregătitoare care să ducă, în cele din urmă, la alcătuirea grabnică a acestei opere de interes general, fie sub oblăduirea Academiei Române, fie prin crearea unui Institut național — în a cărui înființare și funcționare să fie nemijlocit implicată Academia Română, Guvernul României sau, de ce nu — Senatul României, nu a găsit încă audiența cuvenită, dar ecourile de care s-a bucurat proiectul nostru de program — citățm de exemplu intervenția domnului deputat Petre Țurlea în Parlamentul României [9] — ne dau nu numai speranța, dar și certitudinea că, în cele din urmă, știința și cultura românească, cei ce o diriguie și o finanțează, vor da și această dovadă de capacitate și maturit.te.

În condițiile în care, prin strădania unui număr atât de mare de cercetători, s-a instituit deja o direcție prioritară de studiu și preocupare pentru înregistrarea faptului folcloric și etnografic din toate ariile în care își duc traiul vieții românii, indiferent de statul național căruia îi aparțin, nu ne vom mai mira că, la un moment dat, colecțiile noastre folclorice și etnografice, ca și cele dialectologice de altfel, vor purta titluri ca acela al monumentalei lucrări în zece volume realizată de Iuliu A. Zanne: *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia* [10]; că vestita culegere de material dialectal și etnografic

[6] Sabina Cornelia Stroescu, *Burada, Teodor T.*, în Iordan Datcu, Sabina Cornelia Stroescu. *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc.* Cu o prefață de Ovidiu Bîrlea. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 97—100.

[7] G. Giuglea, G. Vâlsan, *De la românii din Serbia.* Culegere de literatură populară. Cu hartă, fotografii, note și glosar. București, F. Göbl și Fii, „Din publicațiile Casei Școalelor", 1913, III + 400 p.

[8] Alexandru Dobre, *Enciclopedia României*, în „Revista de etnografie și folclor", 37 (1992), nr. 2, p. 97—101; idem, *Institutul Național pentru Enciclopedia României*, în „Revista de etnografie și folclor", 39 (1994), nr. 5—6, p. 455—464.

[9] Petre Țurlea, *Intervenția în Camera Deputaților din 27 iunie 1995*; idem, *Un institut național pentru Enciclopedia României*, în „Cronica Română" de sâmbătă, 24 iunie 1995, p. 5.

[10] Iuliu A. Zanne, *Proverbele românilor din România, Basarabia, Bucovina, Ungaria, Istria și Macedonia.* Proverbe, ziceri, povețuiri, cuvinte adevărate, asemenări, idiotisme și cimilitu i. Cu un glosar româno-francez de..., Bucuresci, Edit. librăriei Socec & Comp., I, 1895, LXI + 781 p.; II, 1897, XX + 942 p.; III, 1899, XXVIII + 764 p.; IV, 1900, XXVI + 780 p.; V, 1900, XXVI + 742 p.; VI, 1901, XXIV + 776 p.; VII, 1901, XXVI, + 956 p.; VIII, 1901, 772 p.; IX, 1901, 746 p.; X, 1903 (1912), XXVI + 425 p.

https://biblioteca-digitala.ro

„Graiul nostru" va avea ca subtitlu precizarea : „Texte din toate părţile locuite de români [11]; că, în sfârşit, toate culegerile de material, dar şi toate studiile interpretativ-teoretice se vor referi în mod explicit la diferitele aspecte ale culturii tradiţionale ale românilor de pretutindeni. Este drept că în promovarea acestui deziderat major Academia Română a avut un rol imens şi ar fi o greşeală de neiertat dacă, din considerente care ne scapă, această contribuţie ar fi trecută cu vederea. Ceea ce, să ne fie iertat, ar fi împotriva firii. Să ne reamintim totuşi şi să subliniem că în actul de naştere al Academiei, statuat la 1 aprilie 1866, se preciza clar : „Societatea se compune acum pentru întâia oară din următorii membrii : a) Din trei membri din România de peste Milcov ; b) Din patru membri din România de dincoace de Milcov ; c) Din trei membri din Transilvania ; d) Din doi membri din Banat ; e) Din doi membri din Maramureş ; f) Din doi membri din Bucovina ; g) Din trei membri din Basarabia ; h) Din doi membri din Macedonia" [12]. Se constituia atunci, la 1866, o Academie Română, nu o Academie a României, şi principiul reprezentării tuturor ariilor locuite de români în aşezământul academic, prin alegerea celor mai de seamă cărturari români de pretutindeni, a fost respectat cu sfinţenie până în 1949 când s-a înfiinţat Academia Republicii Populare Române, precizare care spune totul.

După 1990 s-a revenit la principiul iniţial, dar numai pe jumătate : cărturarii români din afara graniţelor României nu pot fi aleşi decât membri de onoare ai Academiei Române, fiind astfel puşi în aceeaşi condiţie ca şi colegii lor de altă naţionalitate din ţările respective.

După cel de al doilea război mondial, ca urmare a politizării şi ideologizării excesive a demersului ştiinţific, se înregistrează un fenomen care va duce la înstrăinarea grupurilor etnice româneşti, la subţierea sau ruperea legăturilor firesti dintre ele. Căci la ce altceva ne puteam aştepta, de pildă, atunci când în marele corpus al *Mioriţei* erau consemnate în capitole separate „variantele interne" şi „variantele externe", acestea din urmă reproduse în Anexe, fie că erau în Basarabia, din Ucraina, din Timocul sârbesc sau Macedonia [13].

Ne-am propus, în publicaţiile noastre, să acordăm atenţia şi spaţiul cuvenit activităţii şi contribuţiei ştiinţifice a tuturor cărturarilor care au ca obiect de studiu şi preocupare cultura tradiţional românească. „Revista de Etnografie şi Folclor — se precizează în programul nostru — acordă o atenţie specială fenomenului folcloric şi etnografic al colectivităţilor românilor de peste hotare şi publică cu prioritate studii şi articole semnate de specialiştii români din afara graniţelor ţării" [14]. Este nu numai un punct al programului nostru redacţional, dar şi un apel, „o adresare" cum ar spune colegii noştri din Republica Moldova, către toţi specialiştii în intenţia şi dorinţa de a ne face cunoscute preocupările, de a ne reuni eforturile

[11] I.-A. Candea, Ov. Densusianu, Th D. Speranţia, *Graiul nostru*. Texte din toate părţile locuite de români. Publicate de..., Bucureşti, Atelierele Grafice Socec & Co., vol. I, 1906, VIII + 553 p.; vol. II, Basarabia, Bucovina, Maramureş, Ţara-Oaşului, Transilvania, Crişana, Banat, Serbia. Graiul istro-românilor, megleniţilor şi aromânilor, 1908, 118 p.

[12] *Regulamentu pentru formarea Societăţei litterarie române*, în „Annalile Societatei Academice Romane". Tomu I. Coprinde sessiunile anniloru 1867, 1868 şi 1869. Bucuresci, Tipografia naţionale, 1869, p. 4.

[13] Adrian Fochi, *Mioriţa*. Tipologie, circulaţie, geneză, texte. Cu un studiu introductiv de Pavel Apostol. Bucureşti, Editura Academiei, 1964, 1.106 p.

[14] [Alexandru Dobre], în „Revista de etnografie şi folclor", 40 (1995), nr. 2, cop. a IV-a.

https://biblioteca-digitala.ro

pentru buna cunoaștere a culturii tradiționale românești în integralitatea ei, în toate formele sale de manifestare și în toate locurile unde a fost sau este prezentă. Să parcurgă cineva, de pildă, studiul atât de bine și riguros alcătuit al domnului Victor Cirimpei de la Chișinău, *Din Carpați până-n Caucaz, ce a fost, ce-a mai rămas*, tipărit în ultimul număr al revistei noastre și își va da seama pe de-a întregul de însemnătatea lucrului [15].

Cercul de studii al Revistei de Etnografie și Folclor a supus, recent, în dezbatere publică, cu participarea unora dintre specialiștii cei mai autorizați, proiectul unui program de cercetare pentru alcătuirea unui *corpus* de *Documente etnofolclorice românești* [16]. Lucrare de proporții monumentale, acest corpus, alături de *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc*, de *Colecția Națională de Folclor*, *Atlasul Etnografic Român* sau *Atlasul Folcloric Român* ori *banca de date* etnofolclorice românești, ele însele lucrări de amploare și de referință, vor constitui un solid temei documentar științific pentru trecerea la sinteza pe care am inițiat-o, și anume Enciclopedia culturii tradiționale românești, ale cărei criterii și principii de elaborare le-am expus deja cu alte prilejuri [17].

Iată deci că programe de cercetare, care să acopere și să prezinte cultura tradițională românească, din toate timpurile și din toate locurile, în unitatea și diversitatea sa, avem. Dispunem și de potențial uman corespunzător, unii dintre cei mai buni specialiști fiind deja angrenați în conturarea acestor ambițioase proiecte. Ceea ce ne lipsește însă este baza logistică. Sperăm că, totuși, vom găsi audiența necesară și, mai ales, sprijinul material-financiar fără de care astfel de lucrări rămân doar niște proiecte generoase și atât. După cum, suntem convinși, vom avea și colaborarea calificată a colegilor noștri din afara granițelor României, pentru că numai în aceste condiții vom putea avea o adevărată și cuprinzătoare *Enciclopedie a culturii tradiționale românești*.

Rog să-mi îngăduiți să închei această scurtă expunere într-o notă ceva mai optimistă. Cunoscutul scriitor bizantin, foarte cunoscut nouă, Laonic Chalcocondil (c. 1423—c. 1490), făcea o precizare care, în epoca și spațiul dat, devenise un loc comun. „... Neamul, spune el, care locuiește din Dacia până în Pind și care se întinde în Tesalia, vlahi se numesc și unii și ceilalți", pentru ca peste câteva pagini, să revină parcă pentru a sublinia „... muntele Pind — Vlahii îl locuiesc, care vorbesc aceeași limbă cu dacii și sunt asemenea cu dacii de la Istru ..." [18].

Iată că subiectul pe care l-am supus binevoitoarei domniilor voastre atenții nu este ceva nou. El are o vechime de câteva secole bune și a stat în atenția și preocuparea câtorva generații de cărturari, români sau străini. Nu ne rămâne, de aceea, decât să reluăm, să dezvoltăm și să adâncim cercetările începute la cumpăna veacului al XV-lea, cercetări ce s-au desfășurat, într-o linie neîntreruptă, până în zilele noastre.

[15] Victor Cirimpei, *Din Carpați până în Caucaz. Ce a fost, ce-a mai rămas*, în „Revista de etnografie și folclor", 40 (1995), nr. 4, p. 443—456.

[16] Alexandru Dobre, *Un program de cercetare științifică : Alcătuirea și editarea unui corpus de DOCUMENTE ETNOFOLCLORICE ROMÂNEȘTI*. Conferințele „Cercului de studii REF", 10 noiembrie 1995, în „Revista de etnografie și folclor", 41 (1996), nr. 1—2.

[17] Alexandru Dobre, *Istoria folclorului, a folcloristicii, etnografiei și artei populare românești în perspectiva anului 2000. Necesitatea unei noi abordări*, în „Revista de etnografie și folclor", 40 (1995), nr. 2, p. 123—130; idem, *O lucrare fundamentală : ENCICLOPEDIA CULTURII TRADIȚIONALE ROMÂNEȘTI*, în „Revista de etnografie și folclor", 40 (1995), nr. 1, cop. a IV-a.

https://biblioteca-digitala.ro

DOCUMENTE ALE SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI ÎN ARHIVELE DE FOLCLOR DIN AMERICA

SABINA ISPAS

Fiecare națiune are aspirații proprii. Dintre acestea nu pot lipsi cele privitoare la libertatea și unitatea națională, independență, democrație autentică, prosperitate, bunăstare.

America este acel spațiu unde trebuie să se armonizeze elemente multietnice, multiculturale, multireligioase care să fuzioneze într-o singură națiune, cu aceleași drepturi, libertăți și obligații. Etnicitatea nu se opune procesului de americanizare, pentru că acesta nu-i depersonalizează pe emigranți; aspectul etnic este sedimentat, se recunoaște moștenirea națională în această comunitate pluralistă, ca parte componentă a ceea ce poate fi numit „visul american" [1]. După ce au construit, alimentat și, într-o primă etapă, împlinit acest „vis despre America", europeni, asiatici sau africani, ajunși dincolo de ocean, trebuie să facă față unui impact puternic, care necesită adaptări comportamentale și de mentalitate, în care sunt adânc implicate elementele etno-culturale; între acestea un loc important revine culturii tradiționale orale, loc prioritar, alături de tradiția religioasă, convingeri și afinități politice etc. Prin mediere trebuie să se ajungă la un nou echilibru, care să netezească drumul integrării individului în societatea în care a ales să viețuiască. Cultura orală — folclorul în sens larg — creația spirituală și materială a unui grup care îi conferă acestuia repere clare de identitate etnică precum și sentimentul de securitate, în care fiecare membru se recunoaște ca parte componentă a grupului, iar grupul îl recunoaște pe individ ca membru al său, cu care poate intra în sistem direct de comunicare prin seturi de limbaje comune, așa dar, folclorul este unul dintre factorii definitorii pentru personalitatea etnică.

Caracteristicile grupului românesc, ca parte componentă a societății pluraliste americane, au fost destul de puțin cercetate, deși specialiștii americani acordă mare importanță acestui tip de demers. Înțelegerea din interior a psihologiei grupurilor care alcătuiesc societatea americană este de importanță capitală pentru articularea sistemului de constituire a națiunii americane.

Deși sunt cunoscute unele studii de dimensiuni reduse, mai degrabă observații privind prezența românilor ca parte organică a societății acesteia pluraliste, nu se poate spune că literatura de specialitate dispune de o sinteză autorizată și bine documentată în acest sens. Cu atât mai valoroase sunt, de aceea, acele studii ai căror autori s-au străduit să ofere imaginea românului american, ca prezență contemporană și ca rezultantă a evenimentelor derulate în timpul istoric.

Nu intenționăm, nici nu avem pregătirea necesară, să realizăm o perspectivă coerentă și deplin autorizată științific asupra prezenței românilor în America de-a lungul timpului și a valurilor succesive de emigrare

[1] George Alexe, *Romanians of the Wolverine State*, p. 1—2, 17.

https://biblioteca-digitala.ro

din România spre continentul american, a motivațiilor și urmărilor acestora. Domeniul nostru, cel al analizei și explicitării fenomenelor de cultură orală, este mai puțin receptiv la consemnarea datelor concrete; dar, ca rezultantă a desfășurării și influenței directe a evenimentelor istorice și ca produs al istoriei momentului, folclorul conservă acele modele culturale irepetabile și inconfundabile în limitele cărora se plasează ideea de românitate. Aceste limite se fac simțite, mai ales, prin concretizarea câtorva specii ale creației orale. Este bine să fie reținut că sistemul genurilor este caracteristic pentru identitatea etnică și în cadrul acestui sistem, unele noțiuni care se plasează în categoria conceptelor fundamentale despre viețuire. Dintre speciile de mare importanță pentru definirea specificului etnic am menționa legenda, narațiune considerată adevărată, și speciile rituale, cu deosebire cele legate de ciclul vieții de familie: nașterea, căsătoria, moartea. Lor li se poate adăuga basmul, narațiune cu accentuate conotații de divertisment, astăzi, dar păstrătoare a modelelor medievale în ceea ce privește comportamentul moral, conceptele de bine și rău, dreptate, nedreptate, viață, moarte, păcat, nemurire etc.

Cele mai vechi informații privind prezența unei emigrări românești în America înainte de 1776 (anul Declarației de independență) pot fi încadrate categoriei legendelor istorice, despre personalități și evenimente deosebite. Una dintre aceste legende amintește de aventurile căpitanului John Smith, care a avut un rol important în colonizarea și organizarea Statului Virginia (1605—1609). Legenda spune că el ar fi participat, alături de români, la luptele împotriva turcilor, ar fi trecut prin Valea Oltului și ar fi adus cu sine, în America, câțiva români. O altă legendă este legată de personalitatea preotului ortodox Samuel Damian care, la 1748, a ținut să-l cunoască pe Benjamin Franklin. Aceluiași secol al XVIII-lea aparține și eroul unei alte legende, locotenentul John Batut, participant la războiul din 1775, despre care se spune că nu era altul decât Ion Bătut [2].

Orice grup etnic american se străduiește să-și creeze un cadru istoric care să-l legitimeze ca parte componentă a societății americane contemporane. "The dignity of present ethnicity needs to be justified for the American born by association with ethnic historical figures. History is not rewritten; the role ethnic ancestros played in history is merely emphasized. What we have is an ethnicized history" [3].

Din perspectivă istorică se poate lua în considerație emigrarea românească în America din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, când împăratul Austriei, Josef al II-lea, a legalizat, după răscoala din 1784, emigrarea românilor din Transilvania. Se presupune că în armata lui Washington ar fi luptat și români, ajunși acolo împreună cu soldații francezi [4]. Secolul al XIX-lea oferă date mai precise privitoare la participarea unor ofițeri români la Războiul civil (1861—1865). Generalul George Pomutz, care a fost între anii 1866 și 1878 consul al Statelor Unite în Rusia și care a murit la St. Petersburg, în 1882, căpitanul Nicolas Duma, Eugen

[2] *Ibidem*, p. 8—9; Kenneth A. Thigpen, *Folklore and the Ethnicity Factor in the Lives of Romanian-Americans*, Two volumes in one, New York, 1980, p. 262—167; John Borza, *Two Romanians in the Civil War*, in "The New Pioneer", 25, February, 1943.

[3] K. A. Thigpen, *op. cit.*, p. 262.

[4] G. Alexe, *op. cit.*, p. 10.

https://biblioteca-digitala.ro

Alcaz, Eugen Ghica, Emanoil Boteanu. Perioada cea mai cunoscută şi accesibilă cercetării este cea a secolului al XX-lea, până la cel de al doilea război mondial, care poate fi reconstituită din naraţiuni, atât în România, cât şi în Statele Unite, dat fiind că procesul frecvent era cel al emigrării temporare şi al revenirii în ţară; formula „mia şi drumul" era la baza multor asemenea pendulări în care emigranţii români plecau pentru a aduna „o mie de dolari" cu care să poată achiziţiona, apoi, în România, pământ şi unelte necesare exploatării lui.

Interesul pentru cunoaşterea culturii tradiţionale, orale, a americanilor de origine română a fost, în cele mai dese situaţii, conjunctural şi individual. Una dintre puţinele lucrări pe această temă — cercetarea comunităţii româno-americane din perspectiva folclorului — este cea realizată de Kenneth A. Thigpen, *Folkore and the Ethnicity factor in the lives of Romanian-Americans*, apărută în colecţia Folklore of the World în 1980. Profesor de literatură engleză la Pensilvania State University, K. A. Thigpen a realizat o merituoasă cercetare sub coordonarea cunoscutei profesoare de folclor, americană de origine maghiară, Linda Degh şi a prezentat-o ca teză de doctorat, în 1973. Apreciem lucrarea ca fiind foarte importantă în primul rând pentru că este alcătuită de un specialist care a aplicat în cercetare metodologii specifice folcloristicii, fără a face concesii amatorismului sau diletantismului. Cercetarea a fost direcţionată spre obţinerea unor date pentru analiza etnicităţii americane din perspectiva folcloristicii. Interesul pentru cunoaşterea culturii folclorice a comunităţii româneşti americane i-a fost stimulat dr. Thigpen de soţia sa care avea ascendenţi de origine română. Sursele informative folosite de specialist au fost riguroase, selectate cu grijă; între acestea deosebit de importante sunt culegerile de folclor românesc efectuate în 1940, 1948 şi 1964, aflate la Wayne State University Folklore Archives şi cele realizate de el între anii 1971—1973, depuse la Indiana University Archives of Traditional Music [5]. Informatorii cu care s-a lucrat proveneau din ariile: Detroit, Michigan, Cleveland, Fort Wayne, Indianopolis, Miami şi aparţineau, dominant, grupurilor mai vechi de emigranţi. Din câte ştim, o sinteză asupra culturii orale a ultimelor grupuri de emigranţi în America, proveniţi din România, care să se bazeze pe culegeri realizate de specialişti folclorişti, nu s-a realizat. Pentru a cunoaşte realitatea de referinţă dr. Thigpen a vizitat şi România în anul 1971. Autorul apreciază că: "The *ethnic retention* should be distinguised from the *ethnic rerival*", punctând, în acest fel, două aspecte fundamentale ale preocupărilor de prezervare, căutare, recompunere (în

[5] Indiana University Archives of Traditional Music, accession number 75—007—F; shelf numbers: Ec. 5199—5207; 5291—5302. Cu toate strădaniile noastre, nu am putut obţine copiile celor 21 de casete pentru a le aduce la Arhiva de Folclor din Bucureşti, din pricina procedurii greoaie, dar foarte eficiente, de protejare a dreptului de autor; până la data plecării noastre nu au putut fi îndeplinite formele necesare, aşa că nu a putut fi pus la dispoziţia cercetătorilor români acest material interesant pentru a fi studiat şi interpretat şi de persoane familiarizate cu diversitatea şi varietatea folclorului românesc. Credem că o mai bună cunoaştere a folclorului românesc genuin ar fi modificat parţial optica cercetătorului american. Bine venită pentru asemenea întreprinderi ştiinţifice ar fi şi publicarea, în limba engleză, a unor materiale de sinteză, care să-i familiarizeze pe străini cu specificul culturii orale româneşti.

https://biblioteca-digitala.ro

unele situații) a mărcilor de identitate etnică. Concluzia dr. Thigpen este că nu există un tip specific de român american. Folclorul la românii americani este conservat pe baze individuale și în moduri variate [6].

Cercetând repertoriile prezentate în cel de al doilea volum al lucrării amintite putem diferenția câteva specii caracteristice, conservate și practicate de membrii colectivităților americane de origine română. Între cele mai răspândite sunt : ritualele și ceremonialele de Crăciun, care se pregătesc, aproape ca în societatea tradițională românească, cu 6 săptămâni înaintea sărbătorii. Colindă grupuri enterogene ca vârstă, sex, categorie socială, textele și melodiile sunt, în mare parte, ale așa numitelor „cântece de stea". Se mai practică : Irozii, turca, sorcova. Obiceiurile de Crăciun se integrează armonios obiceiurilor societății americane care acordă acestei sărbători creștine o importanță deosebită, în plan familial și social.

Urmărind repertoriile nerituale, prezentate de autor în lucrarea citată, cărora s-a alăturat audierea celor 21 de casete înregistrate de dr. Thigpen și depuse la arhiva sonoră amintită din Bloomington, putem aprecia că cea mai mare frecvență o au narațiunile în proză, cu pondere specială a legendelor istorice și a celor despre reprezentări mitologice. Cele mai numeroase relatări sunt cele despre strigoi (nu despre vampiri, ci despre strigoii care „deoache" și „iau mana", animalelor și plantelor). Lipsa de specificitate a vampirilor și asocierea forțată a acestor reprezentări cu tradiția românească, în unele producții cinematografice, benzi desenate, jocuri de societate etc. de tipul „Dracula" este sesizată și de românii americani. Ion Rusu din Detroit spunea, în 1973, referitor la originea tradiției despre Dracula : "[...] I was surprised when I saw for the first time Dracula, with Bela Lugosi [...] it is an English plot. Because the English people is very superstitious" [7]. Alte legende, în afara celor despre strigoi, care au trecut oceanul odată cu românii, sunt cele despre Meșterul Manole, despre Muma pădurii, diavol, vrăjitoare, haiduci. În repertoriile înregistrate sunt atestate și unele povești cu animale, basme (Pipăruș Petru, Cenușotcă, Ileana Cosânzeana) și narațiuni scurte de tipul anecdotei contemporane. Este firesc, date fiind caracteristicile societății americane, dinamismul și procesualitatea rapidă din toate domeniile, ca speciile colportate în comunitățile de acolo să aibă o scurtă desfășurare în timp, concizie și mișcare „dramatică".

Audierea benzilor înregistrate în perioada 1971—1973 m-a ajutat să sesizez un tip de comportament diferențiat pe care îl manifestau subiecții cu care s-a lucrat atunci când interpretau diferite piese folclorice în limba română față de momentele în care comentau, în engleza americană, circumstanțele în care se discuta sau conținutul pieselor interpretate. Atunci când povesteau sau interpretau diferite piese folclorice nimic nu ar fi putut indica ascultătorului faptul că culegerea nu se desfășura în România ; era prezent un „sentiment de autohtonie" imposibil de neglijat sau de confundat. Aprecierile și dialogurile, ulterioare, deveneau artificiale și

[6] „[...] the Romanians in the United States have been not only not a cultural minority, but a small and nearly invisible minority at that" — cf. K. A. Thigpen, *op. cit.*, p. 11.

[7] *Ibidem*, p. 443.

https://biblioteca-digitala.ro

nespecifice, chiar dacă se comentau fapte caracteristice pentru cultura românească.

O categorie folclorică destul de răspândită este cea a cântecului. Numite de multe ori, impropriu, „doină", cântecul propriu-zis sau romanța sunt speciile cele mai mult interpretate de subiecții cu care a lucrat dr. Thigpen. Deși cântecul, mai precis textul cântecului este apreciat, în general, ca mai puțin important pentru nuanțarea specificului etnic, dacă îl raportăm la speciile rituale, de exemplu, sau la legendă, totuși cântecul liric, ca expresie directă a trăirilor individuale și a momentului istoric este forma cea mai spontană de exprimare a caracteristicilor ce particularizează un grup etnic în răstimpul concret al creării textului poetic. Categoria tematică numită, îndeobște, socială este cea care exprimă direct atitudinea individului creator de cântec liric față de circumstanțele imediate în care trăiește.

Dat fiind conținutul acestei comunicări, apreciem ca necesară prezentarea unui scurt comentariu asupra unei unități tematice cu poziție particularizată în cadrul liricii sociale și anume: *cântecul de emigrare*. Această grupare tematică își datorează apariția exclusiv prezenței fenomenului emigrării românilor în America. Presupunem că ea este una dintre cele mai recente grupări din cadrul liricii cu tematică socială și este expresia directă a sentimentului dureros al înstrăinării, al alienării, în principal, a pierderii siguranței pe care o oferă individului grupul etnic din care face parte. Plecarea spre lumea nouă este percepută ca o dureroasă înstrăinare: *„Doamne, nu bate pe nime/ Cum m-ai bătut și pe mine;/ Nu m-ai bătut cu nimica,/ Numai cu America./ C-America-i mare țară,/ Pâinea din ea îi amară./ Și America-i frumoasă,/ Mâncă măduva din oasă./ Când sînt prin văi și-ntre munți/ Nu mai găsesc cunoscuți,/ Cunoscuți și oameni buni,/ Numai tăt limbe străine"* [8]; *„Cine-a-nceput jalele,/ Misller cu vapoarele./ Cine-a-nceput jalea grea,/ Misller cu America"* [9]; înstrăinarea este dublată de nesiguranță: *„America-i lăcomie,/ Vine omu și nu știe :/ Face bani ori bogăție,/ Ori mai multă sărăcie? !"* [10]. Și totuși aceste plecări spre alte tărâmuri până nu demult total necunoscute românilor sunt marcate, într-un plan mai puțin vizibil, de o nevoie subterană de cunoaștere, care poate fi ușor percepută, chiar dacă evidentă este grava problemă economică: *„Mult mă-ntreabă inima :/ Departe-i America?/ Io i-am spus inimii mele/ Că nu știu până n-oi mere"* [11].

Textele poetice ale cântecelor de emigrare surprind cele două ipostaze ale spiritualității românești atât de specifice încât pot beneficia numai de o traducere parțială în alte limbi: dorul și jalea.

Dorul, ca matrice a spiritualității românești, a oferit material de studiu și interpretare unor ilustrii filologi, eseiști, filosofi, teoreticieni ai culturii, folcloriști. Oricât s-ar strădui acești generoși gânditori să surprindă toată paleta de nuanțe și semnificații încorporată în acest *concept* fundamental al gândirii și trăirii românești, textul folcloric oferă mereu

[8] Sabina Ispas, Radu Niculescu, *Lirica socială. Index motivic și tipologic* (ms. în Arhiva de Folclor și Etnografie a Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu"), tip V.12.

[9] *Ibidem*, tip. V.1.

[10] *Ibidem*, V.14.

[11] *Ibidem*, V.2.

https://biblioteca-digitala.ro

posibilităţi de aprofundare şi diversificare a semnificaţiilor. Una dintre cele mai puţin discutate şi percepute conotaţii ale dorului românesc este aceea de „cunoaştere"; şi tocmai aceasta pare a marca *dorul* din cântecul de emigrare.

Dorul, la români, manifestă o complexitate cutremurătoare, care porneşte de la prozaica durere fizică, trece prin toată suita dorurilor după copii, părinţi, fraţi, surori, parteneri erotici, după spaţiul de vieţuire cu toate formele şi dimensiunile lui: casă, ocol, grădină, pădure, câmpie, munte, vale; există un dor abstract de viaţă şi un dor adânc şi chinuitor de moarte — eroii basmului şi eroii lirici mor, uneori, de dor atunci când mistuirea acestei trăiri spirituale depăşeşte limita existenţei terestre; simţim chiar dorul de o apropiere de Dumnezeu.[12] Între „dorurile" româneşti există unul care a fost numit de un sensibil şi profund filosof „dorul dor", dorinţa, aproape imposibil de verbalizat şi de concretizat, după „ceva", „altceva" decât realitatea cotidiană, necunoscut şi necontura t,dar autoritar şi atât de neliniştitor încât eşti obligat să părăseşti obişnuinţa vieţii obscure pentru a căuta, a afla şi a înţelege acest dor. Acest dor este forma cea mai explicită a dorului = „nevoie de cunoaştere", despre care am amintit. Aici putem încadra ceea ce am numit la începutul comunicării „visul despre America". Textul poetic popular al cântecelor de emigrare conceptualizează această ipostază a dorului sub o formă atât de rar atestată, încât este aproape necunoscută analiştilor: este vorba despre imaginea *mamei dorului*, depozitara şi generatoarea tuturor formelor de dor; ea este cea care îi însoţeşte pe tinerii români emigranţi în America. Acolo ei duc cu ei toate dorurile românilor şi dorul după America şi dorul de casă: „*Cine n-o şti ce-i doru,/ Vie, calce vaporu,/ Că-n vârfu vaporului/ Şade mama dorului,/ Încălţată cu opinci,/ Prăpădeşte mulţi voinici/ Care s-au dus de pe-aici*"[13].

Românul trăieşte sub semnul *dorului* ca expresie a cunoaşterii fundamentale. Nuanţele acestea subtile ale trăirilor noastre cu greu ar fi putut fi descifrate de remarcabilul specialist care s-a ocupat de cercetarea folclorului şi a factorului etnic în viaţa românilor americani, pentru că trăirea aceasta specific românească nu poate fi exprimată direct în cuvinte; ea este aproape numai trăire şi este numai românească.

ROMÂNI SAU MOLDOVENI?

(Evoluţia istorică a conceptului de identitate etnică)

MARIA BÂTCĂ, VALENTIN ZELENCIUC

Existenţa a două state româneşti, pornite, după 27 august 1991 — sub faldurile aceluiaşi tricolor şi cu un imn comun *Deşteaptă-te române* — pe calea integrării economice şi culturale, dar mai ales perspectiva re-

[12] Elena Bălan-Osiac, *Sentimentul dorului în poezia română, spaniolă şi portugheză*, Bucureşti, 1972.

[13] Sabina Ispas, Radu Niculescu, *op. cit.*, tip V.3.

https://biblioteca-digitala.ro

parării, „în puterea dreptului istoric și a dreptului de neam", a raptului stalinist din 1940, a declanșat, încă din 1992, o puternică ofensivă a forțelor care văd independența Republicii Moldova ca pe un zid de oțel față de frați și un zid de paie față de imperiul post-sovietic, cum bine a definit această independență un strălucit reprezentant al diasporei românești din Occident, dr. Iftene Pop, în cartea sa, *Basarabia din nou la răscruce* [1].

În acest război, în care se folosesc toate armele de luptă, de la cele ale șantajului economic și până la cele din arsenalul armatei a 14-a, una dintre „victoriile" forțelor antinaționale a fost introducerea în *Constituție* a faimosului Articol 13 care legiferează teza stalinistă a existenței „limbii moldovenești", ce devine limbă de stat a Republicii Moldova, deci o limbă diferită de cea română, aparținând unei etnii diferite, cea a moldovenilor.

Știința contemporană definește etnia ca o comunitate umană, determinată în timp și spațiu, unită prin origine, limbă și cultură, acești trei factori obiectivi constituind baza etnică a unui popor. Fiind formată, etnia se perpetuează prin mijlocirea căsătoriilor etnic omogene și a transmiterii, din generație în generație, a limbii, a obiceiurilor și a tradițiilor, a conștiinței etnice, precum și a etnonimului și glotonimului etnic sau național.

Unele categorii etnice, precum: conștiința națională, etnonimul și glotonimul, sunt factori subiectivi, care există numai în gândirea oamenilor și constituie o suprastructură a bazei etnice.

Conștiința etnică sau națională este aprecierea dată de o persoană sau de un grup social apartenenței sale la o etnie sau la alta, cât și estimarea subiectivă a intereselor naționale, a idealurilor comune și a motivației unor anumite comportări.

Conștiința națională reprezintă un fenomen secundar în raport cu modul de viață, cu factorii politici și social-economici care o determină. Dar o dată formată, conștiința națională capătă o oarecare autonomie și poate exista independent de factorii care au determinat-o. Mai mult decât atât, ea poate influența acești factori de pe pozițiile idealurilor naționale. Caracterul subiectiv al conștiinței naționale, a glotonimului și a etnonimului, creează posibilitatea modificării lor sub influența condițiilor istorice și sociale. Slăbirea sau distrugerea omogenității etnice contribuie la schimbarea conștiinței naționale, la respingerea vechiului etnonim și glotonim și la însușirea noilor denumiri.

Baza etnică rămânând însă neschimbată contribuie la păstrarea vechiului etnonim ce mai persistă alături de cele noi, așa cum constată și cronicarul Miron Costin, în *De neamul moldovenilor din ce țară au ieșit strămoșii lor*: „Stă dară numele cel vechiu ca un temei neclătit, deși adaog, ori vremile îndelungate, ori streinii adaog și alte numere, iară cela din rădăcină, nu să mută. Și așa ieste și acestor țări și țării noastre, Moldovei și Țărâi Muntenești numile cel direptu de moșie, ieste Rumân" [2].

[1] Dr. Iftene Pop, *Basarabia din nou la răscruce*, București, Editura Demiurg, 1995.

[2] Cf. G. Călinescu, *Istoria literaturii române. De la origini până în prezent*. București, Editura Minerva, ed. a II-a, 1982, p. 21.

https://biblioteca-digitala.ro

Conviețuirea a două forme de identitate etnică, în care una — cea nouă — este în contradicție cu baza etnică, are un caracter temporar, și în virtutea legităților istorice și etnice, la un moment dat, se restabilește unitatea între baza etnică a neamului și suprastructura etnică, revenindu-se la etnonimul și la glotonimul inițial.

Și mai notează cronicarul: „... măcară că ne răspundem acum moldoveni, iară nu întrebăm: știi moldovenește? ce știi românește?, adecă râmlenește ..." [3].

Etnonimul „romanus" definea apartenența la lumea romană a populațiilor unor vaste teritorii, din Peninsula Iberică și până în Asia Mică.

„Dumnezeu a povățuit pe oamenii de pretutindeni să-și aplece capetele sub aceeași lege și să devină toți romani ...", scria poetul latin Prudențiu, la cumpăna dintre secolele IV și V ale erei noastre (348—415) [4].

Sciziunea romanității de est și apoi căderea imperiului condus de Roma, migrarea, spre noul centru al lumii, Constantinopol a slavilor și a altor popoare, care și-au adus contribuția etnică și lingvistică la evoluția ulterioară a populației traco-dacice romanizate, a dus la formarea în secolele VI—IX a etniei și a limbii române.

Inițial omogenă, populația română, fiind despărțită de masiva așezare a slavilor și apoi a bulgarilor în sudul Dunării, se divide, din punct de vedere lingvistic, în două mari unități dialectale, cea sud-dunăreană, supusă unui proces de restrângere și enclavizare, și cea nord-dunăreană, predominantă și omogenă pe întreg teritoriul fostului stat geto-dac, și care dă naștere dialectului daco-român, vorbit în toate cele zece provincii ale romanității nord-estice [5].

Încă înainte de formarea celor trei state românești: Transilvania, Țara Românească și Moldova, etnia română este numită de către popoarele vecine, prin termenul de origine celtică, preluat de germani, *volah*, *vlah*, pentru a denumi popoarele de limbă romanică [6]. După formarea statelor centralizate, termenul de vlah este regăsit în documente externe referitoare la Vlahia Mare (Țara Românească) și Vlahia Mică (Moldova), în timp ce documentele interne foloseau etnonime regionale ca: muntean, moldovean, bănățean, ardelean, maramureșan, cât și sub-etnonime ca sorocean, hotinean, orheian, codrean, tighecian, lăpușnean, tighinean.

Vechiul etnonim *romanus* nu s-a pierdut definitiv, el apărând atât în denumirea statului Țara Românească, cât și în conștiința etnică a cronicarilor și a cărturarilor.

La începutul secolului al XVIII-lea, când știința istorică făcea primii ei pași, Dimitrie Cantemir sintetiza cunoștințele vremii asupra identității poporului român și a limbii sale în *Cronica vechimii romano-moldo-vlahilor*. Principalele idei ale prestigiosului savant, folosite ulterior de istoriografia românească sunt:

1. Originea romană a poporului român.

[3] *Ibidem*.

[4] Cf. H. D. Raevski, *Contactele romanicilor răsăriteni cu slavii. Pe bază de date lingvistice*, Chișinău, Editura Știința, 1988, p. 32.

[5] Emanuel Vasiliu, *Fonologia istorică a dialectelor daco-române*, București, 1968, p. 25.,

[6] S. Mangiuca, *Walach oder vlach*, în „Romanische Revue I. H. V. Jarhrhang", Wien 1889, p. 409.

https://biblioteca-digitala.ro

2. Continuitatea românilor în spaţiul carpato-pontic-danubian.

3. Comunitatea etnică a moldovenilor, muntenilor şi transilvănenilor, care toţi împreună se numesc români.

Începând cu mijlocul secolului al XVIII-lea, sub pretextul eliberării popoarelor balcanice de sub jugul turcesc, imperiul ţarist îşi îndreaptă politica expansionistă spre apus, urmărind cu consecvenţă împlinirea testamentului lui Petru cel Mare de a întinde stăpânirea rusească asupra întregii Europe.

După încercarea nereuşită a Ecaterinei a II-a de a reface „Statul Dacic", în fruntea căruia să fie pus prinţul rus Grigorie Potiomkin, autorităţile ţariste îşi schimbă politica şi, după ocuparea în 1812 a Basarabiei, încearcă să-i rupă, de la sânul etniei române, măcar pe locuitorii acestei provincii. În toate documentele de cancelarie este promovată ideea existenţei poporului moldovenesc, deosebit de cel român.

Regulamentul organic, impus Ţărilor Române în 1832, formulează noţiunea de „naţie moldovenească". În operele istoricilor şi ale unor scriitori ruşi (S. Soloviov, Nicolae Leşcov, Pavel Batiuşcov, Leonid Kasso) a fost promovată cu consecvenţă ideea existenţei „poporului moldovenesc" a „naţiei moldoveneşti" şi a „limbii moldoveneşti". Recensămintele şi alte documente oficiale ruseşti îi înregistrau pe locuitorii Basarabiei sub denumirea de moldoveni.

Această politică oficială şi-a dat roadele, pervertind, într-o mare măsură, conştiinţa etnică a populaţiei româneşti din Basarabia, ruptă din trupul ţării.

Analizând starea de spirit a boierimii basarabene din secolul al XIX-lea constatăm divizarea ei în două grupuri: cel reprezentat de fraţii Cotruţă, fraţii Russo, Constantin Cristi, Constantin Cazimir ş.a., care întreţineau legături strânse cu Iaşul, nutrind speranţa eliberării de sub stăpânirea rusă, şi partida boierilor intraţi în slujbe imperiale, (Crupenschi, Sinadino ş.a.) care înfăptuia politica de rusificare a Basarabiei.

Către sfârşitul secolului al XIX-lea centrul vieţii spirituale a basarabenilor s-a mutat peste Prut, cei mai talentaţi scriitori ca: Alecu Russo, Costache Stamate, Teodor Vârnav, Alexandru Donici, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Zamfir Arbure, Sergiu Cujbă, editându-şi operele la Bucureşti şi Iaşi. Acesta a fost primul exod al intelectualilor din Basarabia.

Datorită intensei colonizări a teritoriului dintre Prut şi Nistru cu ruşi, ucraineni, bulgari, găgăuzi, nemţi, se fărâmiţa omogenitatea populaţiei româneşti din Basarabia, fapt care a înlesnit înrădăcinarea în sânul ţărănimii a etnonimului moldovean, promovat cu consecvenţă de administraţie care urmărea anihilarea conştiinţei naţionale româneşti, prin transformarea conştiinţei regionale moldoveneşti în conştiinţă naţională moldovenească.

Dacă la începutul secolului al XIX-lea (1817) etnicii români reprezentau 86% din totalul populaţiei [7], după recensământul din 1897 procentul românilor scăzuse la 52,1% [8], iar cifra oficială publicată în materialele recensământului a fost redusă până la 46,6% [9].

[7] „Arhiva pentru ştiinţă şi reformă socială", anul I, nr. 1, Bucureşti, 1919.
[8] V. Zelenciuc, *Nasilenie Besarabie i Podnestrovia v XIX v.* Chişinău, 1979, p. 158.
[9] *Pervaia sveobşciaia perepisi naseleniia Rassii.* S. Pb. 1905, vol. III, p. 70.

https://biblioteca-digitala.ro

După Marea Unire din 1918, în Basarabia s-au creat condiţiile favorabile pentru renaşterea conştiinţei naţionale româneşti. Anchetele de teren, efectuate de noi în satele basarabene, în anii 1993—1995 ne-au relevat faptul că majoritatea ţăranilor bătrâni care în perioada interbelică au trăit în România Mare, afirmă şi azi cu mândrie că sunt români şi că vorbesc româneşte.

Dar acest proces al renaşterii conştiinţei naţionale româneşti a fost curmat, cu brutalitate, în 1940, de ocupanţii sovietici ce au provocat şi cel de al doilea exod al intelectualităţii basarabene.

Din populaţia de 3.200.000 de locuitori la 28 iunie 1940, 250.000, în majoritate intelectuali, s-au refugiat peste Prut.

Conform recensământului făcut de puterea sovietică în toamna anului 1940, în Basarabia se mai aflau 1.736.000 de români [10].

Dintre intelectualii rămaşi în 1940 sub ocupaţia sovietică, mulţi au fost executaţi sau deportaţi în Siberia, unde foarte puţini au mai rămas în viaţă.

După retragerea Armatei Roşii, în august 1941, numărul românilor rămaşi în Basarabia era de 1.621.000, reprezentând 68,7% din totalul populaţiei [11]. Deci într-un singur an de ocupaţie, sovieticii reuşiseră să ucidă sau să deporteze 115.000 de români. Cifra precisă a basarabenilor refugiaţi în România sau în alte ţări, în 1940 şi în 1944, este greu de stabilit. Prin cele două refugii, prin deportări şi execuţii, populaţia românească, dintre Prut şi Nistru, a rămas fără o intelectualitate care să păstreze vie flacăra conştiinţei naţionale.

Cel mai puternic val de deportări a avut loc în iunie 1949 când au fost strămutate în Siberia şi în Cazahstan 23.000 de familii, reprezentând fruntaşii comunităţilor sătesti şi ale oraşenilor suspectaţi de sentimente filoromâne.

Politica stalinistă de desnaţionalizare a românilor din Basarabia se realiza pe două direcţii, aparent contradictorii. Pe de o parte se creau condiţii favorabile pentru dezvoltarea unei culturi naţionale, moldoveneşti, contrapuse culturii româneşti, iar pe de altă parte, se intensifica programul de făurire a omului sovietic, lipsit de orice identitate etnică.

Această politică a slăbit considerabil conştiinţa naţională românească în Republica Moldovenească. Toţi cei care-şi declarau deschis naţionalitatea română erau aspru pedepsiţi, iar cei care proslăveau naţiunea moldovenească şi modul de viaţă sovietic se bucurau de privilegii. Situaţia s-a schimbat abia în anii „perestroicii" când noua pătură a intelectualităţii basarabene a avut curajul să ceară deschis şi să reuşească revenirea la grafia latină şi să legifereze introducerea limbii române ca limbă de stat.

Dar politica ţaristă şi apoi cea sovietică îşi dăduse roadele. Largi pături ale populaţiei orăşeneşti, dar mai ales rurale, păstrează încă vechea mentalitate legată de apartenenţa la poporul moldovenesc, deosebit de cel român.

[10] Arhiva Institutului de Istorie a Partidului Comunist din Moldova, Fondul 51, opis 1, dosar 90, foile 5—6.

[11] Arhiva Centrală din R. Moldova, Fondul 706, opis 1, dosarul 555, p. 56—60.

https://biblioteca-digitala.ro

Într-un sondaj din anul 1992, efectuat în Republica Moldova, de către profesorul Willyam Crowther, de la Universitatea din Carolina de Nord, la întrebarea: Care este naţionalitatea Dv.?, doar 13% din subiecţii anchetaţi au răspuns că sunt români, iar 56,6% au declarat că sunt moldoveni. Numărul mic al celor care s-au declarat români se explică şi prin teama de a spune adevărul, inoculată de propaganda şi teroarea din anii stalinismului.

La întrebarea dacă limba moldovenească este identică cu limba română, 44,8% au răspuns afirmativ, 34,9% au spus că există o oarecare diferenţă între cele două limbi şi numai 10,3% au afirmat că sunt limbi diferite [12].

De menţionat că subiecţii au fost selecţionaţi atât din rândul populaţiei orăşeneşti cât şi a celei rurale.

Un an mai târziu, savantul rus Iurii Arutiunian a întreprins un sondaj în oraşul Chişinău, pe care l-a publicat în cartea sa intitulată *Moldova, locuitorii capitalei*, editată la Moscova în anul 1994 [13].

La întrebarea dacă moldovenii şi românii formează două popoare sau unul singur, din totalul subiecţilor, multietnici, anchetaţi, 37% au răspuns că sunt un singur popor, 56% au declarat că sunt popoare diferite, iar 7% nu s-au pronunţat.

Din rândul populaţiei româneşti a Chişinăului, 61% din subiecţii anchetaţi au răspuns că românii şi moldovenii aparţin aceluiaşi popor, şi numai 36% au afirmat că sunt popoare diferite.

Dacă primul sondaj s-a raportat la întreaga populaţie a Republicii în care predominantă este ţărănimea, al doilea sondaj a inclus numai populaţia Capitalei, unde procentul de intelectuali este de 39%.

Diferenţa dintre datele oferite de cele două sondaje — deşi acestea nu s-au efectuat în condiţii identice — reflectă nu numai o rapidă schimbare de mentalitate, de la un an la altul, ci şi faptul că intelectualitatea, având în mai mare măsură acces la informaţie, ajunge la cunoaşterea adevărului istoric.

Ultimii cinci ani au adus schimbări fundamentale în învăţământul din Republica Moldova, trecerea la grafia latină permiţând accesul tinerei generaţii la cultura şi istoria poporului român.

După părerea noastră, dinamica generală a opiniei publice asupra identităţii naţionale se caracterizează printr-o vădită creştere a numărului celor care recunosc apartenenţa moldovenilor la etnia română şi sunt dornici să afle adevărata istorie a poporului român.

Chiar şi o parte a intelectualilor, dar mai ales a oamenilor de afaceri aparţinând altor naţionalităţi, a înţeles că viitorul lor, pe pământul dintre Prut şi Nistru, este legat de România şi de Occident.

Cu atât mai agresivă este reacţia foştilor profitori ai orânduirii comuniste, care, marcaţi de trauma prăbuşirii imperiului sovietic, arborează pe fostele drapele roşii, culorile misionarismului rus şi manevrează cu abilitate coloniştii instalaţi în posturi privilegiate în Republica Moldova, cât şi elementele autohtone mancurtizate, pentru a păstra controlul — în

[12] William Crowther, *Materiale inedite ale sondajului referitor la cercetarea comparativă între România şi Moldova : identitate naţională, cultura politică şi schimbare politică.*

[13] Iu. V. Arutiunian, *Moldova, stolicinăie jiteli*, Moscova, 1994, p. 237.

https://biblioteca-digitala.ro

primul rând cel economic — asupra acestei bogate „gubernii" dintre Prut și Nistru.

În condițiile dezintegrării U.R.S.S. (1989—1991) intelectualii progresiști, grupați în jurul Uniunii Scriitorilor, reușiseră să preia puterea politică în Republica Moldova și să țină, o vreme, cârma țării, dar nu și frâiele economiei și ale agriculturii, prima rămânând sub controlul coloniștilor, iar cea de a doua în mâinile „mandarinilor feudalismului socialist" (președinți de colhozuri, directori de sovhozuri) și a vasalilor credincioși, „aparatnici" raionali și comunali, care, alternând constrângerea cu îngăduința față de furtișagul cel de toate zilele al țăranului din averea comună, au câștigat alegerile din februarie 1994.

Printre armele propagandistice din timpul campaniei electorale, s-a aflat și cartea lui Vasili Stati — semnată sub pseudonimul Petre P. Moldovan — intitulată *Moldovenii în istorie*.

Titlul atractiv, paginat deasupra hărții Moldovei în vremea lui Ștefan cel Mare, era de fapt o capcană pentru cei însetați să-și cunoască trecutul.

Pe prima pagină, nu mai puțin de 8 motto-uri de genul:

„... cu toți pământenii noștri și cu tot poporul moldovenesc."

Ștefan I, 1395.

„... Să scoț lumii la videre felul neamului, din ce izvor și seminție sunțu lecuitorii țării noastre Moldovei ... și de când s-au osăbit și au luat numele cest de acum, moldovan ..."

Miron Costin, 1690.

Pe următoarele 170 de pagini sunt înșiruite citate în care apar, de aproape 800 de ori expresii ca: „limba moldovenească", „poporul moldovean", „neamul moldovenilor", folosite de cronicari, scriitori, istorici, dar rupte din context și însoțite de comentarii care fac din Alexandru cel Bun, Dimitrie Cantemir, Vasile Alecsandri, Bogdan Petriceicu Hasdeu, Gheorghe Asachi, Mihail Kogălniceanu, Alecu Russo, Mihail Sadoveanu, Nicolae Iorga, Gheorghe Brătianu, Nicolae Bălcescu, și chiar din Mihai Eminescu, susținători ai conceptelor țariste-staliniste de „națiune moldovenească" și „limbă moldovenească", ca să justifice ruperea în două a Moldovei și despărțirea Basarabiei de trupul țării, și să o supună unui brutal proces de rusificare sub paravanul independenței.

Și dacă cititorul neavizat al acestei cărți antinaționale nu a citit *Hronicul* lui Dimitrie Cantemir în care acesta spune cu claritate că „Noi Moldovenii la fel ne spunem Români iar limbii noastre nu dacică, nici moldovenească, ci românească", și nici proza lui Eminescu referitoare la Basarabia, are însă adânc înscrise în memorie versurile „Doinei".

De la Nistru până la Tissa
Tot Românul plânsu-mi-s-a
Că nu mai poate străbate
De-atâta străinătate
Din Hotin și până' la Mare
Vin Muscalii de-a călare
. . . . . .
Vai de biet Român săracul!
Îndărăt tot dă ca racul,
. . . . . .
Și-i străin în țara lui

https://biblioteca-digitala.ro

Da, e străin și azi românul în Basarabia, și dacă nu se declară la recensământ „moldovean" riscă să fie trecut pe lista neagră a minorității ce trebuie stârpită în închisorile tiraspoliene.

Unii strategi ai neoimperialismului au luat în calcul și avantajele considerării, celor ce se declară români, ca minoritate. Divizându-se, astfel, procentul de 64% al autohtonilor, în două etnii, moldoveni și români, s-ar putea declara, acest pământ românesc, un stat multinațional, locuit de moldoveni, ruși, ucraineni, găgăuzi, bulgari, țigani, români și alte naționalități. Dintre componentele etnice nici una neatingând jumătate + unu din numărul locuitorilor, s-ar justifica, pe deplin, necesitatea revenirii limbii ruse ca limbă de stat și de comunicare interetnică într-o republică, eventual federală, apărată pe veci de armata a 14-a.

Dar dacă bătrânii sunt prea obosiți pentru a se ridica împotriva celor ce îi împing spre noul „soiuz", iar o bună parte a generației de mijloc este oportunistă și mai așteaptă să vadă de unde bate vântul, tineretul Moldovei dintre Prut și Nistru a ridicat steagul tricolor al luptei, alăturându-se Uniunii Scriitorilor și Prezidiului Academiei de Științe, care au cerut revizuirea articolului 13 din *Constituție*, în conformitate cu adevărul științific, propunând să fie formulat astfel:

„Limba de stat (oficială) a Republicii Moldova este limba română".

Au trecut șapte luni de când acestei lupte pentru modificarea Constituției agrariene i s-a alăturat, la 27 aprilie 1995, Președintele Republicii Moldova, și cinci luni de când domnul Mircea Snegur a părăsit Partidul Agrarian, luând o poziție fermă față de cei care văd în frații de neam dușmanul și în „marele frate de la răsărit" apărătorul înaltelor lor fotolii.

Întorși din satele de baștină, după o vacanță amară, elevii și studenții, cărora li s-au alăturat profesorii și tinerii muncitori, au ieșit din nou în stradă pentru a manifesta împotriva guvernului care, sfidând opiniile specialiștilor și voința tineretului studios, a înlocuit cursurile de Istorie a românilor cu Istoria moldovenilor și cele de Limba română cu Limba moldovenească.

În anul 1995, catedra de politologie a Facultății de Științe Politice de la Universitatea din Chișinău a întreprins un sondaj de opinie printre cetățenii de vârstă înaintată din mediul rural și urban. La întrebarea: Sunteți pentru unirea cu România? 78 % au răspuns: Da! și numai 22%: Nu!

De cinci ani avem mai multe eșecuri decât victorii în războiul informațional ce se poartă pe problema Basarabiei.

Nu putem lăsa să mai treacă un veac privind pasiv cum se îneacă, încet, încetișor, în nisipurile mișcătoare ale răsăritului, o parte a românității.

Rămâne extrem de actual îndemnul rostit de Mihai Eminescu acum un secol și mai bine:

„Astăzi e dar timpul, ca să întărim atât în români, cât și în popoarele mari ale Apusului, credința în trăinicia poporului român.

https://biblioteca-digitala.ro

Rusia voieşte să ia Basarabia cu orice preţ : noi nu primim nici un preţ. Primind un preţ, am vinde ; şi noi nu vindem nimic ; ...
Românul care ar cuteza să atingă acest principiu, ar fi un vânzător" [14]

RITURI DE AGREGARE LA ROMÂNII DIN BASARABIA ŞI DIN SUDUL DUNĂRII

NARCISA ŞTIUCĂ

Studiul sistematic al riturilor de trecere realizat de către Arnold van Gennep [1] subliniază faptul că, în cadrul celor destinate naşterii, predomină funcţia de purificare, de primire a noului membru în comunitatea tradiţională.

Dacă momentele ce alcătuiesc pragul preliminal sunt puternic marcate de credinţe şi rituri arhaice — evident precreştine —, momentele liminal (naşterea propriu-zisă) şi postliminale (prima scaldă, rodinul, botezul şi cumetria) poartă în cel mai înalt grad amprenta unei civilizaţii creştine de rit ortodox în întreg spaţiul locuit de români.

Aşa cum s-a mai arătat, grupul uman (comunitatea) acţionează într-un dublu sens : animată de o tendinţă de recul şi de o alta de luare în posesie şi de dominare [2]. Perioada ce a fost numită în literatura etnologică subetapa perinatală este puternic încărcată de forţele sacrului, periculoasă şi potenţial favorabilă în acelaşi timp, de aceea abundenţa practicilor magico-rituale este evidentă. Alături de acestea, sesizăm ceremoniale destinate să integreze nou-născutul în familie, în neam, în comunitate. Am cita aici prima vizită a bunicilor, gestul de recunoaştere al tatălui, chemarea naşilor cu colaci şi şâp de către moaşă, masa de după cina ursitoarelor şi mai ales botezul. Acesta din urmă fiind deosebit de amplu şi de complex, ne vom opri cu precădere asupra lui, restrângând aria de referinţă la câteva zone.

Într-o analiză sociologică interesantă, Ernest Bernea definea botezul ca fiind „... un fenomen de mare importanţă în satul românesc atât prin funcţia lui, cât şi prin structura lui complexă. El este unul din fenomenele cari dă tărie comunităţii de viaţă spirituală a satului şi o menţine organic" [3].

[14] Mihai Eminescu, *Basarabia*, Editura Mileniul Trei, Chişinău, 1990, p. 63.

[1] Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Librairie Critique Emile Nourry, 1909.

[2] Irina Nicolau şi Ioana Popescu, *Introducere în etnologia primei copilării*, în REF, tom XXVIII, nr, 1/1983.

[3] Ernest Bernea, *Botezul în satul Cornova*, în Revista Ţara Bârsei, 1934, p. 25.

https://biblioteca-digitala.ro

Un aspect cu totul inedit, de viaţă creştină, îl prezenta satul basarabean al deceniului al patrulea în privinţa numirii pruncului: „... după naştere, moaşa merge la biserică cu apă şi busuioc şi cere nume preotului după ziua în care s-a născut" [4].

Comparând aceste date cu prescripţiile canonice, observăm supunerea perfectă a comportamentului tradiţional faţă de acestea. Astfel, cărţile de învăţătură bisericească [5] pomenesc de sfinţirea apei aduse de moaşă preotului pentru „slobozirea casei" şi de „rugăciunea la însemnarea pruncului, când i se dă numele", în a opta zi.

Date asemănătoare ne furnizează şi alte lucrări de etnografie referitoare la aromânii grămoşteni [6], aromânii din Vlaho-Clisura [7] şi chiar la o seamă de sate din Oltenia [8]. La aromâni, numele nou-născutului, ales de naş, era spus în biserică preotului şi, în aceeaşi clipă, copiii care aşteptau de jur-împrejur mergeau să-i vestească pe părinţi primind ca răsplată bani [9]. Dimpotrivă, în Oltenia, părinţii erau cei care optau pentru un anumit nume. Primul copil născut viu după mai mulţi „pieriţi" purta un cercel în ureche pe care se înscria numele nou; primul nume se scria pe o scândură sau pe o cărămidă şi se arunca în râu [10]. De asemenea, adaugă Ch. Laugier, „*Părinţii care nu au copii decât foarte târziu de la căsătorie dau numele copilului după numele sfântului din calendar, în ziua în care a avut loc naşterea*" [11].

Date mai recente confirmă că moaşa mergea la biserică în prima zi de viaţă a nepotului „*să ceară aiazmă şi nume la prunc*", mai ales în satele izolate, unde preotul ajungea numai la marile sărbători [12].

Reconstituirea botezului din Cornova—Orhei consemnează momentul când mesenii cereau să li se spună numele primit de finul abia creştinat, răsplătind pentru aceasta osteneala moaşei şi luând fiecare pruncul în braţe: gestul este evident de primire şi de recunoaştere a statutului de membru al grupului [13].

Putem raporta momentele de mai sus la date furnizate de van Gennep privind numirea copiilor în India vedică [14]: în a zecea zi, copilul primea un nume care îl integra printre cei vii şi un altul care nu trebuia cunoscut decât de propria familie.

[4] Olga O. Constantinescu şi I. I. Stoian, *Din datina Basarabiei*, Imp. Chişinău, 1936; Natalia Dăscălescu, *Regiunea Codrilor Basarabiei*, Chişinău, Tip. „Tiparul Moldovenesc", 1936; Petre V. Ştefănucă, *Cercetări folklorice în Valea Nistrului de Jos*, în „Anuarul Arhivei de Folklor al Academiei Române", IV, Bucureşti, Imprimeria Naţională, 1937.

[5] *Molitfelnic*. Bucureşti, Ed. Inst. Biblic şi de Misiune Ortodoxă, 1971, p. 7—45; Pr. Prof. Dr. Ene Braniştе, *Liturgica generală*, Bucureşti, Editura Inst. Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 1980, p. 355—382.

[6] N. Gh. Caraiani şi N. Saramandu, *Folclor aromân grămoştean*, Bucureşti, Editura Minerva, 1982.

[7] T. T. Burada, *Obiceiurile la naşterea copiilor poporului român din Macedonia*, în „Convorbiri literare", Iaşi, XXVI, 1/1 mai 1892.

[8] Ch. Laugier, *Contribuţiuni la etnografia medicală a Olteniei*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, f.a.

[9] N. Gh. Caraiani şi N. Sarmandu, *op. cit.*

[10] *Ibidem*.

[11] Ch. Langier, *op. cit.*

[12] Inf. culeasă în satul Dăbâca, jud. Hunedoara, 1994, de la Săvuţa Preda, 84 ani.

[13] E. Bernea, *op. cit.*

[14] A. van Gennep, *op. cit.*, p. 78.

https://biblioteca-digitala.ro

Aceste fapte ne trimit totodată la practicile de protecţie magică, întrucât rostirea numelui secret era o garanţie a eficacităţii actelor curative şi un semn al apartenenţei la un anumit grup. După cum deja am arătat, schimbarea numelui se producea în cazuri extreme. Se executa uneori o vânzare sau o metamorfozare simbolică, „jucată" de mamă şi de moaşă, ceea ce antrena, conform gândirii arhaice, „uitarea" ţintei de către spiritele malefice, abaterea acestora spre locuri pustii [15]. Adesea, se credea că însuşi naşul — şi implicit numele adus de acesta prin botez — erau purtătoare de nenoroc şi pentru contracararea acestei influenţe „*se alegea naş de căpătat*" sau „*din răspântii*", se mima o adopţiune şi se producea schimbarea numelui [16].

Se impun deci câteva observaţii:

• Basarabia şi ţinuturile din imediata vecinătate a Dunării au conservat trăsăturile esenţiale ale creştinismului ortodox în ceea ce priveşte taina botezului, dar acest lucru îl putem afirma numai în absenţa temporară a informaţiilor relative la celelalte ţinuturi româneşti.

• Numirea nou-născutului de către preot era în acelaşi timp o punere sub patronat sacru şi o integrare în macrocosmos.

• Faptul că preotul dădea numele nu contravine tradiţiei satului arhaic, deoarece acest lucru se întâmpla cu acordul moaşei sau al naşului, ca reprezentanţi ai neamului. Izvoarele aromâne precizează că „*de obicei, era ales pentru băiat numele bunicului dinspre tată, iar pentru fată, cel al bunicii dinspre mamă*" [17].

• Având în vedere rolul de excepţie al moaşei în ansamblul obiceiurilor de la naştere, suprapunerea — relevată de unele studii [18] — a funcţiilor ei peste cele ale naşei, statutul ei de iniţiat şi de garant, ritul numirii copilului de către preot cu asentimentul acesteia sunt cât se poate de firesti.

• Trecând într-un alt plan, cel al *botezului negru*, observăm că numai moaşei i se îngăduie să suplinească preotul în cazul când copilul ar fi în primejdie de moarte, născut mort sau prematur [19]. Tot moaşa, alături de naşa „fetei greşite", care aştepta un copil nelegitim, erau cele care împlineau ritul *cununiei la salcă* sau *la proptă* [20].

• Aceste fapte subliniază rolul iniţiatic şi de păstrător al echilibrului ce revenea în societatea tradiţională a moaşei. Acesta includea şi iniţierea în tainele creştine. Chiar atunci când instituţia născiei a preluat prestigiul şi funcţiile moaşei, rolul de prim garant al integrării firesti, nonviolente, a nou-născutului şi al primei lui iniţieri, aceasta rămâne, prin condiţia ei de puritate şi prin statutul de reprezentant al neamului, şi comunităţii, un mediator perfect în triunghiul MACROCOSMOS — COMUNITATE — INDIVID.

• Dincolo de implicaţiile sociale, economice, spirituale, morale ce conturează profilul unei vieţi rurale precreştine, relaţiile spirituale sau spiritual-consangvine ale moşilor şi naşilor sunt confirmate şi statuate

[15] S. Fl. Marian, *Naşterea la români*, Bucureşti, Ed. Göbl, 1892.
[16] Ch. Langier, *op. cit.*
[17] N. Gh. Caraiani şi N. Saramandu, *op. cit.*
[18] Florica Lorinţ şi Mariana Kahane, *Tradiţia moaşei de neam in Gorj*, în REF, 2/1967.
[19] S. Fl. Marian, *op. cit.*
[20] S. Fl. Marian, *Nunta la români*, 1890.

https://biblioteca-digitala.ro

de apartenenţa civilizaţiei românești la biserica ortodoxă. Naşii instituie prin prezenţa lor în momentul venirii pe lume a unui copil ordinea cerută de canoanele creştine: „Nu iese finul din vorba naşii nici cât trăieşte, că ea dă seama la Dumnezeu de el. De când se naşte şi până-l mână la progadie, ea tot de-alături îi stă. Îl ţine de rău şi-l duce la bine. Că ea are legământ cu Dumnezeu şi cine-l strică cu Dumnezeu se strică. . . .ea poartă cuvântul la Dumnezeu. Că dacă rămâne omu' fără naşă e mai rău ca când i-a murit mama, că cine-l plăteşte la groapă? E de mare cinste cine-i naşă la mai mulţi, că din vorba ei nu iese tot satu' şi e-n fruntea mesii în tot locu" [21].

Botezul este una dintre cele şapte sfinte taine creştine ce defineşte din primul moment apartenenţa şi identitatea individului, de aceea, momentul acesta, în cadrul obiceiurilor de la naştere, este cu totul *unic* şi *hotărâtor*. Timpul şi spaţiul sacre ale săvârşirii botezului, obiectele rituale, contextul comunitar, protagoniştii cu însemnat rol nu au putut să fie schimbate de-a lungul secolelor în esenţa lor [22]. Acordarea numelui prin taina botezului este incontestabil o secvenţă de raportare a destinului individual la valorile exemplare al Lumii, de aceea zone precum cele amintite deja păstrau până nu demult structura acestora cu totul intactă.

Alegerea numelui în Basarabia sau în sudul Dunării însemna fixarea identităţii etnice şi apartenenţei la un cult religios moştenit, angrenarea într-un sistem social, supunerea faţă de autoritatea bisericii şi neamului, recunoaşterea rolului de părinţi spirituali al naşilor şi moşilor şi supunerea sub protectorat sacru. Cum românilor nu le este specifică dubla sau tripla onomastică, este de presupus că, într-un stadiu mai vechi al creştinismului românesc, numele era dat de biserică (conform Sinaxarului, raportat la ziua de naştere, la cel mai apropiat sfânt sau la sărbătoarea cea mai mare a lunii). Înrudirea în familie şi în neam se stabilea prin perifrază posesivă.

Nu excludem aşadar existenţa unui nume ascuns, secret al fiecărui individ din satul tradiţional românesc, după cum nu excludem posibilitatea ca unele zone să fi păstrat modalităţi precreştine de numire, în vreme ce altele au îmbrăţişat întru totul rânduiala de agregare a comunităţilor creştine.

Date fiind structurile de înrudire enunţate ca universale de Claude Lévy-Strauss [23], e de presupus ca şi civilizaţia rurală românească să fi avut numele ei transmise tradiţional, după cum am arătat. În fond, structura de înrudire, raporturile rămân aceleaşi, căci „*bunicul*" sau „*moşul*" era totodată fratele tatălui tatălui, iar *bunica* sau *moaşa*, sora mamei mamei: numele lor transmise nepoţilor erau o confirmare a legăturii cu strămoşii şi o recunoaştere a nou-născutului. Creştinismul, fără a forţa aceste tradiţii de denominaţie, a adus în unele zone o diversificare a onomasticii, contribuind totodată la însuşirea sensibil emoţională a dogmelor, căci, în fond, fiecare sfânt îşi are povestea lui ce constituie un etalon existenţial.

[21] H. H. Stahl, *Rudenia spirituală din născie la Drăguş*, în „Sociologie românească", an I, nr. 7—9 (iunie — septembrie), 1936, p. 35.

[22] E. Bernea, *op. cit.*

[23] Claude Levy-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949.

https://biblioteca-digitala.ro

ORTODOXIA – DIMENSIUNE A SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI

SIMONA DUMITRESCU

Îmi este foarte greu ca doar în puține minute să condensez și să prezint esența unui subiect atât de vast care s-ar putea cuprinde în mai multe cărți, mai ales acum, la acest sfârșit de veac când „moartea lui Dumnezeu" precizează istoric epoca actuală. Nu este întâmplător că veacul XX, care a văzut pentru prima oară în istoria omenirii răspândindu-se la scară planetară o civilizație ce-i propune omului doar fericirea terestră și instituie ca valori supreme producția, profitul și consumul, este totodată veacul bombei atomice, al lagărelor morții, al gulagurilor și al genocidelor. O civilizație care se lipsește de Dumnezeu sau îl exilează în sfera „filosofiilor idealiste", fără să-i acorde vreun rol în influențarea comportamentelor colective, este o civilizație care-și suprimă singură Izvorul vieții; compensațiile pe care le acordă în schimb nu sunt decât o altă față a morții.

Nietzsche anunțase limpede, ca o profeție, acest caracter specific. „Unde este Dumnezeu?", scria el în *Știință veselă* (1882); „O să vă spun. Noi L-am omorât, voi și eu. Noi suntem ucigașii Lui...Nu simțiți asupra voastră răsuflarea neantului?"

Nietzsche era conștient de singurătatea sa profetică. Ceea ce el însuși atingea ca pe un fapt era pentru majoritatea o blasfemie de neînțeles sau chiar o nebunie. „Eu vin prea devreme, scria el, nu este încă vremea. Acest eveniment este pe cale și înaintează, dar n-a ajuns până acum la urechile oamenilor. [...] și totuși ei înșiși sunt cei care l-au împlinit".

Distincția între Dumnezeul revelației creștine și Dumnezeul metafizicii europene confirmă că moartea lui Dumnezeu nu este o negare a credinței creștine, ci un proces istoric al civilizației occidentale, care definește epoca actuală.

Ajungem la ceea ce se numește „criza morală", care caracterizează timpul istoric actual și care este cea mai sfâșietoare a acestei deznădejdi ancestrale, originale. Căci ea vădește căutarea omului pentru a depăși imitarea naturii sale individuale, pentru a comunica cu alte persoane umane deopotrivă închise în individualismul naturii împărțite. Căutarea provoacă o „criză", care are nevoie de Dumnezeu și de morală pentru a păstra ordinea socială și care are ca punct de plecare experiența singurătății, recunoașterea sinceră că nici o legitimare nu asigură comuniunea „personală".

Astfel, pe calea „nihilismului teologic" ,noi revenim la atitudinea fundamentală a Orientului ortodox, la apofatismul cunoașterii lui Dumnezeu. Există în Ortodoxie și o altă realitate paralelă, care salvează teologia și caracterul său apofatic: monahismul, acest exod al Bisericii în afara sferei lumii, refuzul său de a da Cezarului ceea ce aparține exclusiv lui Dumnezeu, certitudinea sa față de caracterul eshatologic și nu sociologic al Împărăției lui Dumnezeu.

https://biblioteca-digitala.ro

Pentru omenirea „care zace în întunericul și în umbra morții" (Luca 1,79) nu poate exista un alt Mântuitor decât Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Intrupat din iubire pentru a izbăvi omul de păcat și de moarte.

Ortodoxia în Apus nu este nici o noutate și nici un aport străin. Biserica Ortodoxă nu este de altminteri nicăieri străină, din moment ce este Biserica lui Hristos, universală prin esență.

Pentru români, Ortodoxia este mai mult decât o dimensiune a spiritualității lor, este, dacă putem spune așa, punctul de plecare al spiritualității românești, căci românul, înainte de a se naște ca popor român, s-a născut ca popor creștin.

Lipsa cunoașterii istoriei noastre îi face adeseori pe occidentali să pună românilor care merg în Apus întrebări de mare naivitate. După ce românii spun că sunt ortodocși, ceilalți conchid : „Dacă sunteți ortodocși, sunteți slavi, căci greci nu sunteți, iar ortodoxie știm că e numai greacă și rusă". Iar când românul ortodox precizează :„Nu suntem slavi, ci latini ortodocși", occidentalul întreabă : „Dar ce a dat ortodoxia românească Ortodoxiei în general? Nu se cunoaște nici o contribuție a ei la spiritualitatea ortodoxă".

Sentință dură și dureroasă.

La lipsa cunoașterii de către Occident a istoriei și spiritualității românești contribuie, din păcate, și mulți români, mutilați sufletește, rupți de rădăcinile care ar trebui să-i țină într-o legătură permanentă cu spiritualitatea căreia-i aparțin și care se lasă ușor smintiți de propaganda sectară sau care sunt dispuși la aventuri spirituale dintre cele mai bizare și resping darul cu care Dumnezeu i-a înzestrat. Există mulți români creștini ortodocși care practică yoga, spre exemplu, dar care nici măcar n-au auzit de Isihie, Isihasm și Rugăciunea lui Iisus, la care mă voi referi în câteva cuvinte :

Isihia (din gr. „hesychia" = tăcere, liniște și concentrare interioară) este un mod de viață, caracterizat prin retragere în singurătate și este, în același timp, lucrarea lăuntrică a sufletului, întemeiată pe liniște și pe amuțirea gândurilor, care năzuiește la contemplarea dumnezeirii. *Isihasmul* este doctrina spirituală corespunzătoare, așa cum a fost ea profesată în monahismul răsăritean, începând din secolele IV—V și care s-a organizat în secolele XIII—XIV ca o adevărată mișcare de renaștere spirituală și teologică — datorită celebrei dispute dintre Varlaam de Calabria și Grigorie Palama — ,prin introducerea „Rugăciunii lui Iisus" ca metodă de a produce o stare de concentrare și de pace lăuntrică, în care sufletul ascultă și se deschide lui Dumnezeu. Această rugăciune, numită și „Rugăciunea inimii" sau „rugăciunea pură", constând din cuvintele : „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul", este bazată pe textul din Luca 17, 21: „Împărăția lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru" și pe îndemnul Apostolului Pavel : „Rugați-vă neîncetat" (I Tesaloniceni 5, 17) și „stăruiți în rugăciune" (Coloseni 4, 2).

În spiritualitatea ortodoxă, inima (kardia) nu este organul fizic, ci centrul spiritual al omului, creat după chipul lui Dumnezeu, eu-ul cel mai adânc și cel mai adevărat, altarul lăuntric în care se intră în stare de kenoză și de jertfă și în care are loc unirea cu Hristos. Inima dă unitatea persoanei umane. De aceea, „rugăciunea inimii" crează o stare existențială de unitate și de integritate a persoanei.

https://biblioteca-digitala.ro

Scrierile principalilor dascăli ai acestei școli, care se întind vreme de zece veacuri, au fost adunate de Macarie din Corint și Nicodim Aghioritul, la sfârșitul veacului al XVIII-lea, în *Filocalia*, care va cunoaște adaptări în slavonă, rusă și română și despre care germanul A.M. Ammann, vorbind despre renașterea spiritualității filocalice în Rusia la sfârșitul secolului al XVIII-lea, observă : „Nu e de mirare că Filocalia, îndată ce a fost tipărită la Veneția (la 1792) și-a luat drumul răspândirii din Moldova"

Lucrul acesta se explică din faptul că în *Țările Române isihasmul și spiritualitatea filocalică în general s-a introdus încă din secolul al XIV-lea* și a rămas o realitate neîntreruptă în tot timpul următor, ca și la Athos, datorită unei existențe de sine stătătoare pe care au putut-o păstra aceste țări și datorită legăturilor lor strânse cu Muntele Athos. Această spiritualitate ortodoxă, la rândul ei, a făcut ca și în *creația teologică românească* să se mențină linia veche patristică, printr-un Neagoe Basarab, prin Varlaam, Dosoftei, Dimitrie Cantemir, în vreme ce teologia greacă și rusă a oscilat între influența catolică și cea protestantă.

Ne-ar lua prea multă vreme acum măcar să-i amintim pe isihaștii sau *sihaștrii* români care au fost de fapt *foarte populari* și cărora li s-a recunoscut *rolul în susținerea puterii de rezistență a poporului nostru în vremurile grele*. După câte știm, *la nici un alt popor ortodox numele de sihastru n-a devenit atât de popular*, nu s-a păstrat cu această largă rezonanță, pentru că nici modul isihast al călugăriei nu s-a păstrat la fel.

Înfrângerea, ascultarea și smerenia nu sunt numai niște valori ale desăvârșirii individuale, ci și valori creatoare de bună comuniune și frățietate.

În afara creștinismului există înțelepciuni, tehnici și metode de viață spirituală care înlesnesc supravegherea interioară și stări de adâncă împăcare cu sine, cu cei din jur, și cu întreg cosmosul, sau chiar căpătarea de puteri paranormale. Dar, din păcate, Hristos singur ne poate izbăvi. Singur El a biruit moartea. Și numai prin credința în El putem năzui la adevărata viață, care este viața veșnică, la împărtășirea vieții dumnezeiești, a energiilor Sale necreate, la comuniunea în iubire cu El, în această viață și în cea de dincolo de moarte. Așa cum ne spune Nicolae Cabasila „Pentru a ne uni cu Hristos, va trebui să trecem prin câte a trecut El, să răbdăm și să suferim și noi câte a răbdat și a suferit El...", deoarece după cum scrie Sfântul Grigorie de Nazianz : „Câteva picături de sânge au făcut universul din nou întreg".

Toate lecturile sunt importante pentru pregătire, mai ales pentru pregătirea tineretului, dar cele mai însemnate dintre toate sunt cele care pot ridica pe om peste nivelul totdeauna șovăitor al judecăților legate de relativitatea intereselor trecătoare, iar *Creștinismul* o poate face, căci el nu e o confesiune oarecare, ci e formula etică deplină în toată dezvoltarea omenirii de până astăzi și cea mai sigură temelie pentru progresul individual și național. Cine e în adevăr, *creștin*, acela a dezlegat partea cea mai grea a tuturor problemelor, prin *frăție* a ajuns la *egalitate* și *libertate* potrivit cu *Dreptatea*, care e mai necesară decât toate. Așadar, creștinismul trebuie *simțit*, nu citit. Un popor, ca și orice om în parte, atâta prețuiește cât a înțeles din Evanghelie și cât poate să urmeze învățăturii lui Hristos.

Contactul permanent cu valorile transcendente a format izvorul nesecat din care, neîncetat, s-a înviorat potențialul creștinului ortodox

https://biblioteca-digitala.ro

român, căci așa cum scria Simion Mehedinți, în cartea sa *Creștinismul românesc*, „spre cinstea neamului din Carpați, concepția religioasă a românului e străină de îngustimea sufletească a fariseilor și a cărturarilor. Credințele sale sunt potrivite cu firea omului sănătos, care se bucură fățiș de toate darurile vieții (străin deopotrivă și de habotnicie și de mojicia desfrâului)".

Bine cunoscuta omenie sau generozitate a poporului român pornește de la răsadul spiritual al Sfântului Andrei, pe care trebuie să-l păstrăm ca pe o comoară de mare preț, pentru ca spiritualitatea ortodoxă a poporului român să-și continue existența și originalitatea sa de-a lungul veacurilor și să nu uităm că fără dragoste nimic nu suntem.

★

Ca o concluzie, aș vrea să subliniez că așa cum Ortodoxia este o dimensiune a spiritualității românești, tot așa și spiritualitatea ortodoxă română este o dimensiune a culturii românești.

https://biblioteca-digitala.ro

CEL MAI VECHI TEXT ETNOFOLCLORIC ROMÂNESC CONSEMNAT, ÎN SCRIS, ÎN LIMBA ROMÂNĂ
POPA BRATUL, *Începătură de nuiale* (1559—1560)

ALEXANDRU DOBRE

Cercetarea sistematică și în integralitatea lor a impresionantelor colecții de vechi manuscrise, de vestigii arheologice, izvoare și documente istorice, a monumentelor de veche limbă românească este de natură să aducă specialistului satisfacții deosebite, pe măsura efortului făcut. Este, în același timp, de natură să ducă la descoperiri realmente de senzație care să determine modificări de esență nu numai în istoria fenomenului dat ci, mai ales, în ceea ce privește conceptele cu care vehiculăm, metodele și metodologia ce trebuie utilizate în studiul de ansamblu sau secvențial al culturii tradiționale românești.

Pe marginea variantei Russo-Alecsandri a *Mioriței* s-au scris studii, cu caracter monografic sau de mai mică amploare, a căror listă ar face ea singură, lista bibliografică [1], obiectul unui volum masiv putând depăși cu ușurință spațiul grafic al impresionantei monografii a lui Adrian Fochi[2]. Mitul originii vrâncene a *Mioriței* a devenit astfel un loc comun al folcloristicii și culturii românești. Dar iată că, în urmă cu câțiva ani, utilizând documente istorice de indiscutabilă autenticitate, domnul Amzulescu demonstrează, convingător, că cei de la care a cules Russo varianta *Mioriței* publicată de Alecsandri sunt de fapt...musceleni [3]. Lucrurile nu s-au oprit aci pentru că, de curând, doi norocoși muzeografi din Târgu Mureș descoperă un manuscris de la 1794, din Transilvania, în care este consem-

[1] Ion Filipciuc, *MIORIȚA*, *Prospect bibliografic*, în „Miorița". Revistă de cultură folclorică. Cîmpulung. Bucovina, România, I (21 martie 1991), nr. 1, p. 60—64; I (23 sept. 1991), nr. 2, p. 59—64; II (21 martie 1992), nr. 1 (3), p. 61—64; II (23 sept. 1992), nr. 2 (4), p. 61—64. Autorul vorbește, la un moment dat, despre faptul că „fișierul bibliografic al MIORIȚEI", întocmit de Domnia sa, a „ajuns la peste 2 500 de titluri".

[2] Adrian Fochi, *MIORIȚA. Tipologie, circulație, geneză, texte*. Cu un studiu introductiv de Pavel Apostol. București, Editura Academiei, 1964, 1106 p.

[3] Al. I. Amzulescu, *Observații istorico-filologice despre „Miorița" lui Alecsandri*, în „Revista de etnografie și folclor", 20 (1975), nr. 2, p. 127—158.

https://biblioteca-digitala.ro

nată și o variantă a *Mioriței*, cea mai veche cunoscută până acum[4]. Aceste descoperiri și precizări succesive își au o însemnătate științifică remarcabilă, a cărei valoare de excepție nu trebuie s-o mai relevăm. Cu toate acestea, precizările amintite nu au produs mutațiile la care, în mod firesc, ne-am fi așteptat și care, în fapt, se impuneau de la sine. Această stare de lucruri se datorează în primul rând specialiștilor care, robi ai unor prejudecăți adânc înrădăcinate, n-au acordat atenția cuvenită lucrurilor sau, poate, nu i-au înțeles întreg rostul. Și mai este încă ceva care ar trebui să ne pună pe gânduri și anume izolarea în care ne aflăm, ruptura care s-a produs între folcloristică și celelalte secvențe ale sistemului ce alcătuiesc cultura națională. Ruptură care — o constatăm și o spunem cu tristețe și îngrijorare — se adâncește pe zi ce trece și care transformă folcloristica, etnologia, antropologia culturală sau cum dorim să-i zicem într-o cercetare supraspecializată, de erudiție îi zic unii, numai pentru sine, doar pentru interesul și uzul, atâta cât este, al grupului foarte restrâns al breslei noastre.

Revenind, ținem să subliniem că precizările la care ne refeream mai înainte, puse în adevărata lor valoare și semnificație, pot avea darul de a produce mutațiile conceptuale și metodologice corespunzătoare.

După cum aceleași mutații de profunzime sunt cerute de recentele descoperiri care atestă existența *jurământului cu brazda în cap* în Transilvania, la jumătatea veacului al XIV-lea, cu trei secole mai devreme decât variantele muntene sau moldovene atestate către mijlocul veacului al XVII-lea. În sfârșit, atestarea documentară a păturii din păr de capră sau de lână, cunoscută sub numele de *„cergă"*, la mijlocul veacului al XIV-lea la românii din sudul Dunării, la anul 1599 la românii din Brașov sau la începutul secolului nostru în Moldova anulează, fără nici un alt comentariu, trimiterile filologilor la un etimon de origine turcă, maghiară sau bulgară [5], dau alte dimensiuni fenomenului etnografic la care ne referim. Șirul exemplelor de această factură s-ar putea înmulți dar intenția și scopul demersului nostru de astăzi este acela de a atrage atenția, în contextul metodologic deja enunțat, asupra primului text etnofolcloric românesc, consemnat în scris, în limba română.

La Muzeul de Literatură al Moldovei, din Iași, se află manuscrisul miscelaneu cu nr. de inventar 2005. A fost alcătuit, foarte probabil, între 1 septembrie 1559 și 31 august 1560 de popa Bratul, preot ortodox trăitor la Brașov sau în împrejurimile acestuia. Manuscrisul conservă, fragmentar, o versiune bilingvă, slavo-română, a *Apostolului*, un text „de magie populară", îl numesc editorii, intitulat *Începătură de nuiale, Omilia pentru Înviere* care, și ea, conservă o versiune slavo-română cu traducere intercalată, și câteva *rețete medicale*. În ceea ce privește *Apostolul* filologii cred că acesta „reprezintă o prelucrare nord-moldovenească a unei traduceri bănățene-hunedorene sau vest-transilvănene", iar *Omilia pentru Înviere*

[4] Alexandru Dobre, *O descoperire de senzație : MIORIȚA înregistrată la 1794!*, în „Revista de etnografie și folclor", 38 (1993), nr. 1—2, p. 135—138.

[5] Academia Română, *Dicționarul limbii române*. Întocmit și publicat după îndemnul regelui Carol I. Tomul I. Partea II. C., București, Tipografia ziarului „Universul", 1940, p. 301.

https://biblioteca-digitala.ro

ar „descinde dintr-o traducere moldovenească". De menționat că acest important codice al popii Bratul a făcut obiectul unor numeroase și stăruitoare studii semnate de filologi de prestigiu astfel încât folcloristica poate beneficia cu folos din această contribuie bibiliografică de referință [6].

Interesul nostru se îndreaptă către textul intitulat de popa Bratul *Începătură de nuiale.*

Începătură de nuiale, consideră editorii — Emanuela Buză, Magdalena Georgescu, Alexandru Mareș și Florentina Zgraon, coordonator, Alexandru Mareș, toți cercetători la Institutul de lingvistică din București al Academiei Române —, este „un text de magie populară destinat să ajute la descoperirea comorilor. El a fost copiat de popa Bratul, foarte probabil între 1 septembrie 1559 și 31 august 1560, după un izvod provenind din Banat-Hunedoara sau din nord-vestul Transilvaniei. Scrierea — își continuă editorii comentariul — ‚care prezintă vădite influențe catolice, nu este neapărat rezultatul unei traduceri, ea putând constitui și o alcătuire originală, influențată numai parțial de un model străin (maghiar, eventual slavon)".

În fond, ca să ne exprimăm mai pe înțeles, *Începătură de nuiale* are caracterul unei slujbe religioase, de rugăciune, pentru ca mănunchiul de nuiele de alun să capete puterea magică de a-l conduce pe cel ce le are în mână către ceea ce popa Bratul desemnează ca fiind „comoară sau bani în pământu, vare aur, vare argint".

Invocarea ajutorului lui Dumnezeu, rostită atât în slavonă cât și în română, constă în intonarea, de fiecare dată de câte trei ori, a unor psalmi (31, 37, 50, 101, 129, 142, 119, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133) între care se intercalează în câteva rânduri „Tatăl nostru" rostit și el de fiecare dată de câte 3 ori, alte rugăciuni speciale și se încheie cu invocarea sprijinului unui număr impresionant de sfinți care să se roage pentru împlinirea dorinței referitoare la capacitatea mănunchiului de nuiele de alun de a indica locul unde sunt ascunse în pământ comorile.

După socotința noastră, rostirea în întregimea sa a textului presupune oarecare trecere de timp și, mai ales, o cunoaștere specializată a literaturii de profil căci, reamintim, de cele mai multe ori, popa Bratul se rezumă să noteze doar numărul psalmului ce trebuie „zis", presupunând probabil că cel care se ocupă cu asemenea lucruri are cunoștințele și cultura necesare de înțelegere.

Dar important este faptul că avem textul acestei rugăciuni-invocare în integralitatea sa, ceea ce, firește, este un câștig imens pentru cercetarea științifică.

La fel de importante sunt și precizările cu privire la locul, momentul, recuzita și regia în cadrele căreia se impune să se desfășoare întreg ritualul.

[6] G. Mihăilă, *Observații asupra manuscrisului slavo-român al popii Bratul (1559—1560)*, în „Studii de limbă literară și filologie", II, 1972, p. 301—345; idem, *Primul manuscris românesc precoresian datat : Codicele popii Bratul din Brașov (1559—1560) și sursele sale*, în idem, *Studii de lingvistică și filologie*, Timișoara, 1981, p. 59—103; Ion Gheție, Al. Mareș, *Originile scrisului în limba română*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 392—394; Institutul de Lingvistică din București, *Crestomația limbii române vechi*. Volumul I (1521—1639). Alcătuit de Emanuela Buză, Magdalena Georgescu, Alexandru Mareș și Florentina Zgraon. Coordonator Alexandru Mareș, București, Editura Academiei, 1994, p. 66—70.

Toate citatele și trimiterile noastre se referă la această ultimă lucrare.

https://biblioteca-digitala.ro

Despre obligativitatea repetării de trei ori a fiecărui segment am amintit deja. Actul trebuie să aibă loc numai în zilele de joi, sâmbătă sau duminică, la „ivitul" lunei, dar înainte de răsăritul soarelui când trebuie să mergi la un „aluniș" unde știi că există nuielele de trebuință. „Pre cale", indică preotul brașovean, „să zici ceaste psalme ot psaltire", și urmează enumerarea lor cu intercalările de care vorbeam. Ajuns la locul cu „nuiale", zice popa Bratul, „ocoleaște alunul de către răsărit de 3 ori și tot să zici: « În numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh » și să faci trei cruci, să blagoslovești pre alun. După acea apucă nuialele de vârh și zi: « Mărească-se nuialele de rădăcina lui Iaseu și florile dă rădăcina lui să se mărească și să lăcuiască pre el duhul Domnului și duhul înțelepciunei și al înțelesului și duhul puteariei și duhul tării și Duhul Svânt și al milosteei și imple pre el duhul friciei lu Dumnezeu ». După acea să zici și să îngenunchi cu obrazul către răsărit și să laș nuialele". Urmează invocarea numelui și sprijinului listei, într-adevăr impresionante, de sfinți, apoi o rugăciune către Domnul care se încheie cu „Tine rugăm, Doamne, cum aceaste nuiale să le blagoslovești și să le sfințești, Doamne, pre numele lu Isus Hristos" etc. „Di aciia să iai un cuțit nou în mână și să îngenunchi către răsărit și să zici evanghelie..." după care se ocolesc nuielele de trei ori „pre răsărit" evocând numele Tatălui și al Sfântului Duh, „și să tai nuialele deodată și să fie nuialele de 6 pumni" iar mai apoi „taie cruce în nuiale" „și să le pui nume: Gașpar, Baltazar și Melchior". Să binecuvântezi nuialele, zice părintele Bratul, și să spui: „Blagoslovește, Doamne Isus Hristos, aceaste două nuiale în numele Sfintei Troițe, cum blagoslovis nuialele lu Moisi den născuta lui și nuiale den rădăcina lor, cum ascuns în pământ ce va fi să ne le arate derept." De acum totul se îndreaptă către acest scop: „Iară voi, nuialelor, să-mi arătați mie tot ascuns ce e în pământ fără de nici o minciună." În final, zice autorul. „După aceastea, după toate, tu să le iai și să le ții întru un loc curat până le veri sluji cu 3 slujbe".

Până aci avem ritualul pregătirii recuzitei, a nuielelor, pentru a căpăta forța magică necesară. La momentul oportun, cel al utilizării, se zice de trei ori acest jurământ: „Juru-vă voi, nuialelor, pe cele 72 de nume ale Domnului lu Isus Hristos...voi să mă duceți la loc derept, unde e comoara ascunsă, fără de nece o minciună și fără nece o înșălăciune".

După cum se vede, textul prezentat ridică numeroase probleme, unele cu caracter special-particular, altele cu un caracter mai general. A ne lăsa furați de încântare și de entuziasmul, firesc până la un punct, al caracterului de senzație al acestei descoperiri fără a releva și acele semne de întrebare pe care, iarăși firesc, le ridică acest text cu totul neobișnuit, ar însemna să neglijăm cerințele metodologice elementare — și obligatorii, în același timp — pe care le presupune orice cercetare științifică ce se respectă cât de cât.

Limitele de timp și spațiu impuse de normele unei comunicări științifice nu ne vor permite să intrăm prea mult în detalii și să desfășurăm în toată amploarea ei demonstrația cerută, dar câteva precizări sunt nu numai posibile, ci și necesare.

Ar fi de mare folos dacă am putea răspunde foarte clar la întrebarea în ce măsură *Începătura de nuiale* reprezintă adaptarea în limba română

https://biblioteca-digitala.ro

a unui text deja cunoscut într-o limbă sau cultură, dacă este o creaţie proprie a preotului braşovean Bratul sau dacă este o transpunere, cu adăugirile deja semnalate, ale unui text sau practici rituale de factură folclorică. Deşi ar rezolva încă de la bun început numeroase chestiuni, cele mai importante de fapt, răspunsul definitiv nu va putea fi dat decât în eventuala, dar improbabila, descoperire a modelului, dacă aşa ceva a existat, pe care l-a avut în faţă popa Bratul.

Cel de al doilea răspuns, la fel de important, îl cere întrebarea dacă textul în discuţie întruneşte elementele necesare pentru a-i determina apartenenţa la ceea ce îndeobşte numim cultura tradiţională românească, ceea ce presupune, ca un prim demers teoretic, definirea mai clară, mai elastică, în funcţie şi de ceea ce ne arată realitatea folclorică, a conceptului de cultură populară şi a sferei sale de cuprindere.

În sfârşit, o ultimă întrebare o ridică însăşi persoana popii Bratul în calitatea lui de alcătuitor sau de culegător al numitului text.

Din rezumatul pe care l-am prezentat deducem uşor că *Începătură de nuiale* este o „vrajă", de un fel anume, dar vrajă totuşi. Primul consemnat în scris în limba română, textul popii Bratul face parte şi întruneşte toate caracteristicile unei largi categorii de asemenea alcătuiri. Să ne reamintim, de pildă, de *Rugăciunea de scoatere a dracilor*, de fapt o traducere din slavonă, alcătuită cam în acelaşi spaţiu, peste numai câteva decenii, de popa Grigore din Măhaci[7], sau de atât de numeroasele texte, de aceeaşi factură, pentru anihilarea acţiunilor malefice ale strigoilor, pentru aducerea ploilor la vreme de secetă, pentru alungarea ciumei, pentru evitarea războaielor etc. Considerându-le de factură religioasă, operă a unor indivizi aparţinători cultului ortodox, ştiutori de carte, folcloristica le-a eliminat din cadrul preocupărilor sale şi, implicit, din tezaurul spiritual al poporului român. Dar s-a uitat un lucru, important după opinia noastră, şi anume acela că marele şi unicul consumator al acestui tezaur nu face nici o distincţie între cele două nivele, că aceste două nivele, în practica rituală curentă, coexistă şi se alternează, completându-se reciproc, că practicile rituale de natura celor amintite sunt, cel mai adesea, alături de dogmă.

Începătură de nuiale răspunde unor nevoi acut resimţite de comunitatea românească a timpului. Credinţele în existenţa comorilor şi multitudinea practicilor pentru descoperirea lor au fost şi rămân încă o realitate, fiind foarte răspândite şi cunoscând forme de o varietate impresionantă.

Virtuţile magice ale alunului şi utilizarea lui în descoperirea comorilor a fost relevată încă de B.P. Hasdeu astfel încât nu mai simţim nevoia să insistăm[8].

În sfârşit, popa Bratul, despre care ştim atât de puţin, deşi primul în serie, nu este singurul preot care consemnează un text folcloric pe marginea sau în interiorul unui manuscris cu evident caracter religios. Tot

[7] *CODEX STURDZANUS*. Studiu filologic, studiu lingvistic, ediţie de text şi indice de cuvinte de Gheorghe Chivu. Bucureşti, Editura Academiei, 1993, 522 p.

[8] B. Petriceicu-Hasdeu, *ETYMOLOGICUM MAGNUM ROMANIAE. Dicţionarul limbei istorice şi poporane a românilor*. Ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Grigore Brâncuş. 1. Bucureşti, Editura Minerva, 1972, p. 653—656.

https://biblioteca-digitala.ro

popii Bratul îi datorăm prima atestare a unor rețete medicale, după cum unuia din preoții de sat, colaboratori ai popei Grigore din Măhaci, îi datorăm prima atestare a unui descântec românesc, autorul primei atestări a unei snoave fiind un alt preot : popa Iorga at Coccrăști[9]. Este firesc ca textele lor să aibă un anumit colorit, un specific anume, dar, să reținem, preoții din categoria enumerată au exercitat o influență considerabilă, inclusiv în ceea ce privește consemnarea și difuzarea unor texte folclorice.

Rezumându-ne la a atrage atenția asupra acestei prime consemnări în scris a unui text etnofolcloric românesc, considerăm că, indiferent de opinia particulară a fiecăruia dintre noi, într-o dezbatere a chestiunilor ce privesc metodologia și conceptele cercetărilor în domeniul culturii tradiționale românești, nu pot fi evitate referirile și clarificările impuse de această realitate, nu pot fi înlăturate *ab initio*, fără păgubitoarele consecințe pentru istoria folcloruiui și a folcloristicii românești.

COSTUMUL POPULAR ROMÂNESC DIN JUDEȚUL COVASNA MARCĂ A IDENTITĂȚII ETNICE

MARIA BÂTCĂ

Comunicarea noastră se întemeiază pe analiza materialului cules, între anii 1979—1983, în satele românești : Ariușd, Chichiș (sat Băcel), Barcani (sat Lădăuți), Bretcu, Dobârlău, Vâlcele, Zăbala, și consemnat în chestionarele Atlasului Etnografic al României (A.F.R.)[1], material care aduce un plus de informație, în ceea ce privește aria de circulație a diferitelor piese de port și particularitățile lor specific-zonale, fapt care va permite cercetătorilor să reliefeze, în viitorul tratat de istorie a costumului, personalitatea și individualitatea distinctă ale portului tradițional românesc din aria Carpaților de Curbură.

Studierea ansamblurilor vestimentare, specifice unei arii, este necesară în vederea decantării caracterelor etnice românești și a evidențierii trăsăturilor zonale, costumul fiind un document, cu certă valoare istorică și artistică totodată, ce reflectă nemijlocit modul de viață al etniei care îl poartă, aspectele și dimensiunile formei sale de civilizație.

Descripția morfologică a pieselor ce alcătuiesc un ansamblu vestimentar, făcută cu minuție și relevanță, este indispensabilă pentru apre-

[9] *Crestomație de literatură română veche*. Vol. II. Coordonatori. I. C. Chițimia, Stela Toma. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1989, p. 153—157.

[1] Anchetele de teren pentru chestionarele A.F.R. au fost efectuate, în județul Covasna, de către cercetătorii : Maria Bâtcă, Alina Ciobânel, Silvia Iosipescu și Măriuca Vulcănescu, de la I.E.F. al Academiei Române, și Klara Gazda și Nicolae Moldovan, de la Muzeul județean Covasna.

https://biblioteca-digitala.ro

cierea diferenţiată a valorilor : valori perene, stabile, consacrate de tradiţie, ce corespund permanentului, fondului autohton, propriu unei etnii, şi valori efemere ce corespund unor mode împrumutate sau unor capricii ale gustului individual.

Costumul popular românesc, specific ţinutului Covasna, este foarte puţin cunoscut în literatura etnografică de specialitate, informaţiile consemnate în chestionarele A.E.R. permiţându-ne să conturăm, doar în linii generale, structurile morfologice, decorative şi cromatice ale pieselor definitorii ce compun ansamblurile vestimentare tradiţionale.

Cercetări viitoare, de profunzime, întreprinse la scara întregului Arc Intracarpatic, vor îmbogăţi fondul documentar şi ilustrativ privind vestimentatia comunităţilor românești din această arie. Se va putea întreprinde, astfel, o analiză comparativă, în vederea evidenţierii, pe de-o parte a elementelor comune cu cele ale zonelor etnografice învecinate iar pe de altă parte a particularităţilor specific-locale, care conferă portului românesc, din acest spaţiu, un loc aparte în cadrul culturii şi civilizaţiei populare.

Studierea elementelor de port, ce alcătuiesc complexele vestimentare tradiţionale, ne duce la constatarea că, între localităţile ţinutului Covasna şi subzonele Săcele şi Şcheii Braşovului au existat, de-a lungul timpului, afinităţi, similitudini şi influenţe în planul vestimentaţiei.

Ocupaţiile tradiţionale, de bază, comune locuitorilor din aceste areale : agricultura şi oieritul, cât şi strânsele legături economice şi culturale, pe care le-au întreţinut în tot cursul evului mediu, s-au reflectat şi în vestimentaţie, unele piese de port fiind comune.

Locuitorii din aceste zone pastorale s-au bucuat de o anumită autonomie politică ce le-a dat libertate de mişcare, pe un spaţiu extrem de întins, care a depăşit fruntariile ţării, cât şi posibilitatea de a întreprinde o complexă activitate economică (comerţul ambulant cu lână, ţesături, postavuri de casă, la care s-a adăugat şi o altă ocupaţie, cărăuşitul), ce le-a creat o situaţie materială superioară faţă de cea a locuitorilor din ţinuturile înconjurătoare.

Această poziţie economică deosebită s-a reflectat, pregnant, şi în vestimentaţie care, — prin adoptarea unor materiale fine, costisitoare, din comerţ, a unor blănuri şi podoabe preţioase (salba de galbeni), ca şi a unor piese anume confecţionate pentru pătura înstărită a populaţiei păstoreşti, ca urmare a contactului larg cu Răsăritul şi Apusul —, s-a deosebit de costumul purtat de locuitorii ţinuturilor învecinate.

Statutul de oraş pe care l-a avut localitatea Breţcu, în cursul evului mediu, până la sfârşitul secolului al XIX-lea (1891) [2], ca şi cel de punct vamal, prin care se vehiculau mărfurile din Transilvania spre ţinuturile moldave şi invers, bunăstarea economică la care ajunseseră unii locuitori, explică similitudinile vestimentaţiei, de aici, cu portul orăşenilor din Şcheii Braşovului şi Săcele.

Aceste asemănări, ce merg până la existenţa unor piese identice în cadrul ansamblurilor vestimentare tradiţionale, evidenţiază, o dată în

[2] Ioan Lăcătuşu, *Identitate şi cultură la românii din Secuime*, Cluj-Napoca, Editura Carpatica, 1995, p. 34.

https://biblioteca-digitala.ro

plus, faptul că un fenomen de cultură — în cazul de faţă, costumul popular — nu trebuie cercetat în limitele administrative ale unui judeţ, ci în cadrul unor mari arii de cultură, ce-au avut condiţii de viaţă similare, ocupaţii comune şi legături strânse şi de lungă durată, pe multiple planuri, formele de îmbrăcăminte constituind o marcă ce indică apartenenţa la un anumit spaţiu cultural pe care îl identifică şi îl defineşte spiritual.

În colectivitatea rurală tradiţională, pieptănătura împreună cu elementele de podoabă şi categoriile de piese care protejează capul au cunoscut numeroase variante, proprii fiecărei categorii de vârstă, un rol important în conturarea lor avându-l normele îndătinate de tradiţie, corespunzătoare unor cerinţe de ordin practic, dar şi gustului estetic al purtătoarelor dintr-o anumită zonă.

În mentalitatea comunităţii săteşti tradiţionale, pieptănătura şi învelitorile de cap au constituit o marcă etnică dar şi zonală, un semn care preciza vârsta, ocazia, starea civilă şi poziţia socio-economică a individului.

Purtatul părului într-un anume fel, în anumite ocazii, cu întregul complex de găteală a capului, constituia un mesaj către colectivitatea rurală tradiţională, un mijloc de comunicare, un ansamblu de semne convenţionale, perpetuat, prin tradiţie, vreme îndelungată.

Astfel, în ţinutul Covasna, fata ieşea la joc cu capul descoperit, fiind pieptănată fie cu două cozi, aduse în cunună pe creştetul capului, fie cu cozile strânse la ceafă, în coc, numit în termeni locali „cucui", prins cu „spelci" (ace de sârmă), fie cu o coadă sau două cozi, lăsate liber pe spate, legate cu panglici colorate, făcute fundă sau care atârnau pe spate. În zile de sărbătoare, aceste pieptănături erau completate cu elemente de podoabă, menite să sublinieze frumuseţea fizică şi să confere ţinutei vestimentare festive mai multă strălucire : flori naturale în timpul verii, sau artificiale iarna, piepteni din os ori aluminiu, sau agrafe din os cu pietre policrome, elemente ce constituiau semnul distinctiv al fecioriei, anunţând colectivitatea că fata este pregătită pentru a primi, de aici înainte, peţitorii.

Trecerea de la statutul de fată la acela de nevastă era consfinţită şi de găteala capului, ce se efectua în cadrul ceremonialului de nuntă, un rol esenţial revenindu-i năsnşei. Din acel moment, pieptănătura schimbată rămânea, cu mici excepţii, aceeaşi până la moarte, şi nevasta nu mai purta capul descoperit în nici o împrejurare a vieţii sale.

Pieptănătura specifică femeilor măritate, din ţinutul Covasnei, a fost cea cu părul împletit în două cozi, strânse la ceafă în coc. Dacă în unele localităţi cocul se realiza numai din păr natural, în altele, ca de exemplu Breţcu, erau folosiţi, obligatoriu, anumiţi suporţi, realizaţi din ramuri de măr dulce, cunoscuţi sub numele de „conci", care aveau rostul de a ţine strâns părul, conferind întregului ansamblu al gătelii capului o anumită formă şi distincţie.

Sup unându-se unui sistem de credinţe străvechi şi norme morale, potrivit cărora femeii, după ce s-a măritat, nu-i mai este îngăduit să-şi arate, în lume, părul, ea l-a acoperit cu diverse piese textile. Dincolo de funcţia practic-utilitară şi de cea estetică, acoperitorile au avut şi o pronunţată funcţie socială, fiind şi un semn evident al bunăstării.

https://biblioteca-digitala.ro

Pieptănătura femeii din ţinutul Covasnei era susţinută de piese anexe, cu rol funcţional : căiţa în unele localităţi şi gimbirul în celelalte (Breţcu, Băcel, Zăbala).

În cadrul ceremonialului de nuntă, aceste învelitori au avut şi funcţia de simbol, de marcă, constituind semnul tradiţional de consacrare a tinerei fete în rândul femeilor măritate.

Căiţa, de forma unei bonete, confecţionată din materiale procurate din comerţ, este un element de port pătruns din costumul occidental săsesc, prin intermediul secuilor, şi în portul unor comunităţi româneşti din aria cercetată.

Gimbirul este o basma mare, cumpărată, confecţionată din ţesătură de lână sau pânză de bumbac, cu fond negru sau maro închis, ornamentată cu mici buline roşii-galbene, pusă pe diagonală, având cele trei colţuri răsucite şi cusute în forma unor cozi : una venea pe spate, iar celelalte două în părţi, fiind legate, sub coc, cu un şiret.

Peste căiţă sau peste gimbir se aşeza învelitoarea propriu-zisă, o piesă textilă ce putea fi basmaua, denumită în termeni locali „cârpă", sau ştergarul (marama) de borangic.

În zile de sărbătoare, gimbirul se acoperea cu ştergarul de borangic, cumpărat de la Braşov sau de la târgurile munteneşti, ornamentat cu alesătură şi cu franjuri la cele două capete. Cârpa, cât şi ştergarul, se prindeau, în părţile laterale, cu bolduri decorative. Tot acest ansamblu al gătelii capului, cât şi modul său de compunere plastico-decorativ, conferea ţinutei vestimentare a femeii o eleganţă şi o distincţie desăvârşite.

Gimbirul era confecţionat de o anume femeie din sat, pentru că nu oricine se pricepea să-l realizeze.

Exista obiceiul, perpetuat de tradiţie vreme îndelungată, ca femeile să se îngroape îmbrobodite cu gimbir şi ştergar, aceste piese având o funcţie simbolică, rituală.

O analiză atentă a pieptănăturii şi a pieselor textile ce acoperă capul femeilor din unele localităţi ale judeţului Covasna ne duce la constatarea marilor afinităţi pe care le-a avut acest areal cu Şcheii Braşovului şi Săcele. Aceeaşi pieptănătură cu una, două cozi, răsucite pe după conciul aşezat spre ceafă şi aceleaşi piese textile de învelit capul : gimbirul şi ştergarul de borangic au fost specifice şi portului femeiesc din Şcheii Braşovului şi Săcele [3].

De fapt, cei care comercializau renumitele ştergare de borangic, confecţionate de femeile din Săcele, erau negustorii din Breţcu, care le vindeau la târgurile din Muscel, Argeş, Gorj, Dolj, Buzău, Râmnicu-Sărat, Putna, Bacău, Brăila.

O acoperitoare de cap, comună fetelor şi femeilor, din satele ţinutului Covasna, a fost pălăria din paie, purtată atât în zile de lucru, cât şi în ţinuta vestimentară de sărbătoare.

Învelitoarea de cap, frecvent uzitată de către toate categoriile de vârstă, în anotimpul rece, a fost broboada de lână, legată „în barbă".

[3] Olivia Moraru, *Consideraţii asupra portului din subzona Săcele*, în „Cumidava", IV, Muzeul judeţean Braşov, 1970, p. 443.

https://biblioteca-digitala.ro

În cadrul ansamblului vestimentar, cămaşa este piesa de bază ce se îmbracă direct pe corp, şi care a cunoscut, în timp, nenumărate variante morfologico-decorative, determinate de sistemele de croi, cât şi de modalităţile şi procedeele de ornamentare.

Prin detalii de croi, decor şi cromatică, cămaşa a marcat, în comunitatea rurală tradiţională, statutul social şi material al purtătoarei, ocaziile, vârsta, cât şi apartenenţa la o anumită zonă etnografică. Totodată, ea a constituit şi o marcă de identitate etnică.

În cuprinsul ţinutului Covasna întâlnim cele două tipuri fundamentale de cămaşă: cămaşa dreaptă, cunoscută în literatura de specialitate sub numele de „cămaşă dalmatică"[4], şi cămaşa cu stanul (piepţii şi spatele) şi mânecile unite şi încreţite la gât denumită cămaşă de „tip carpatic"[5]. Pentru faptul că apare la femeile dace înfăţişate pe metopele celor două monumente, săpate în piatră, ale antichităţii, Columna lui Traian de la Roma şi Monumentul de la Adamclisi din Dobrogea, cămaşa de tip carpatic a mai fost numită, de către specialişti, şi „cămaşă dacică"[6]. Aceste tipuri de cămaşă au coexistat pe toată întinderea spaţiului românesc, ponderea lor variind de la o zonă la alta.

Cămaşa dreaptă, având ca prototip tunica, a fost atestată de săpăturile arheologice pe teritoriul Europei Centrale încă din epoca bronzului[7], făcând parte din fondul cultural, originar, al umanităţii.

La cămaşa dreaptă se respectă principiul croielii în foi drepte: o singură foaie de pânză, în care se practică o deschizătură pentru introducerea capului, se trece din faţă, în spate, peste umeri, alcătuind „trupul cămăşii". Mânecile sunt prinse în dreptul umărului.

Prin croiala sa simplă, din foi dreptunghiulare, cămaşa dreaptă are valoare de document în istoria costumului popular.

În localităţile judeţului Covasna, cămaşa confecţionată din pânză de cânepă, in, bumbac, a fost iniţial lungă, cu stanul într-una cu poalele, într-o fază ulterioară, cu poalele cusute de stan, iar apoi cu poalele separate. Gulerul-bentiţă, „obenzica" a apărut mai târziu, cămaşa fiind, la început, răscroită pe lângă gât. Subsuoară se introducea „păvuţa", o bucată dreptunghiulară de pânză ce dădea libertate de mişcare braţului. Mânecile erau largi, libere, sau încreţite cu volan („fodor"), ori terminate cu „bentiţă", la extremităţi.

O variantă a cămăşii drepte a constituit-o cămaşa cu platcă, în faţă şi în spate, simplă, fără ornamente, singurul decor care împodobea platca, extremităţile mânecilor şi poalele fiind dantela.

Cămaşa de tip dacic, cu stanul şi mânecile unite şi încreţite la gât, cu poalele cusute de stan, cu guler-bentiţă, cu gura în faţă, a fost împodobită cu cusături, amplasate pe guler, mâneci şi piepţi, realizate cu arnici, în cromatică predominând roşul şi negrul. Mânecile şi stanul se

[4] Hedvig-Maria Formagiu, *Portul popular din România*, Muzeul de Artă Populară al R.S.R., Bucureşti, 1974, p. 28.

[5] Elena Secoşan, Paul Petrescu, *Portul popular de sărbătoare din România*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1984, p. 46.

[6] Elena Secoşan, Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 47.

[7] Tancred Bănăţeanu, *Arta populară bucovineană*, Centrul de îndrumare a creaţiei populare şi a mişcării artistice de masă al judeţului Suceava, 1975, p. 281.

https://biblioteca-digitala.ro

lărgeau cu clini, numiți în termeni locali „nadă", ce porneau din talie și se continuau până la încheietura mâinii.

La Zăbala, fetele au purtat cămașă din pânză de bumbac pentru corp și cu mâneci din tül brodat („șimizet"), cu altiță demontabilă („prepusă") sau „cu chirușcă", așa cum apare pe Valea Oituzului și la Mănăstirea Cașin din județul Bacău.

Dintre piesele complementare, definitorii, purtate peste poalele cămășilor, care determină tipurile zonale de costum, ținutului Covasna îi sunt specifice : fota, fusta numită „androc", iar în alte localități „sucnă", cât și rochia (o fustă de care se atașează un laibăr fără mâneci), cunoscută sub numele de „vigănău".

În structura ansamblului vestimentar, piesele complementare se poartă fie independent, ca piese de sine stătătoare (cazul fotei), fie în asociere cu alte elemente de port, de exemplu : androc cu șorț.

Fota de formă dreptunghiulară, confecționată din țesătură de lână, înfășoară strâns corpul, având cele două capete suprapuse în față. Este o piesă de vestimentație arhaică, cu o largă răspândire în culturile mediteraneene și egeo-asiatice [8]. Ea apare și la femeile dace, reprezentate pe Monumentul de la Adamclisi.

Chestionarele A.E.R. au consemnat prezența fotei în localitățile Băcel, Bretcu și Zăbala, din județul Covasna, fără a ne furniza și detalii referitoare la compozițiile decorative și cromatice. A fost oare fota element component al costumului tradițional local sau o piesă împrumutată din vestimentația specifică altor zone etnografice?

Noi înclinăm să credem că piesa originară ce a compus ansamblul vestimentar femeiesc din acest areal a fost fota, care în trecut a avut o mare răspândire și frecvență în satele din cuprinsul Arcului Intracarpatic întrucât fusta este o piesă ce a pătruns în portul tradițional țărănesc în cursul secolelor XVIII—XIX, sub influența modei orășenești.

Supoziția noastră este întărită și de George Moroianu, un foarte bun cunoscător al portului popular din Săcele, el însuși originar din Satulung, una din cele șapte localități ce alcătuiau subzona Săcele.

În lucrarea sa, *Chipuri din Săcele*, extrem de prețioasă pentru cunoașterea tuturor aspectelor legate de viața comunităților românești din perioada interbelică, George Moroianu preciza următoarele : „...și pentru ca să nu se uite tradiția din bătrâni, mai primesc în zestre și *o fotă* (s.n., M. B.) și o sarică lățoasă albă din lână țurcană pentru ca să-și aducă aminte de costumele pe care le purtau înaintașele" [9].

Androcul, de forma unei fuste, lungi până la glezne, largă, în clini sau în cloș, confecționat din țesătură de lână subțire, din postav și din catifea, pentru anotimpul rece, și din cânepă, in, bumbac, mătase, pentru vară, a fost întotdeauna uni, albastru închis, negru, maro, roșu, verde, fiind cele mai frecvente culori. Singurul decor al androcului l-au constituit panglicile aplicate pe poalele piesei.

Sub androc se îmbrăca o fustă, confecționată din două sau patru foi de pânză, cu broderie cusută pe marginea inferioară.

[8] Elena Secoșan, Paul Petrescu, *op. cit.*, p. 62.
[9] George Moroianu, *Chipuri din Săcele*, București, 1938, p. 11.

https://biblioteca-digitala.ro

Androcul sau sucna a fost o altă piesă comună portului femeiesc din Covasna, Săcele şi Scheii Braşovului.

În ceea ce priveşte încălţămintea, femeile au purtat ghete înalte şi cizme din piele, în zile de sărbătoare, şi târlici din postav, cu talpă din piele, în zile de lucru.

Dintre hainele groase, purtate în anotimpul rece, amintim „scurteica", o haină lungă până la genunchi, fără mâneci, luată pe umeri, confecţionată din postav de prăvălie, căptuşită cu blană. Asemănătoare cu scurteica era „dulama", singura deosebire constituind-o faptul că aceasta din urmă avea mâneci, făcând parte din categoria hainelor care se îmbrăcau.

O haină groasă, monumentală prin dimensiunile şi croiul său evazat (cu clini), care nu se îmbrăca, deşi avea mâneci, ci se purta pe umeri, a fost „şuba", confecţionată din postav fin de fabrică sau din mătase neagră, cu guler din blană de urs, îmblănită pe dinăuntru şi garnisită, de marginile deschizăturii din faţă şi la extremităţile mânecilor, cu blană de urs.

Scurteica, dulama şi şuba, comune şi portului femeiesc din Săcele şi Şcheii Braşovului, erau haine costisitoare, fiind accesibile doar păturii înstărite. Faptul că scurteica şi şuba nu se îmbrăcau, ci se luau pe umeri, confereau ţinutei vestimentare o mare eleganţă, demonstrând, o dată în plus, că aceste haine făceau parte din categoria pieselor de lux.

Piesele definitorii ce compuneau ansamblul vestimentar femeiesc, din Săcele, purtat în zilele de sărbătoare, au fost descrise, deosebit de sugestiv, de George Moroianu. Iarna „Dânsa cu rochie de postav fin de boltă negru cu dungi albe. Cu zăbunul din aceeaşi stofă cu tiv de catifea de culoare cafenie... Peste ele dulamă de postav fin de boltă blănită cu piei de bursuc şi pe margini cu plimbul de jder. În cap îmbrobodită frumos cu maramă de borangic vărgată, căci nu mai era tânără". Vara „Dânsa cu scurteică de mătase cu plimbul de samur peste hainele uşoare de mătase. Pe cap îmbrobodită frumos cu maramă de borangic cu floarea crinului, cu şetranca ori cu şetrăncuţa, la cele două căpătâie, care cădeau arătos peste scurteică. Sub ştergarul fin, vărgat şi alb ca zăpada se zăreau bobiţele de pe gimbir făcând un efect minunat" [10].

Tot aşa trebuie să fi arătat, la acea vreme, costumul de sărbătoare al covăsnencelor înstărite, neveste de oieri bogaţi sau de negustori, oameni de vază ai satelor româneşti.

Citatele din lucrarea lui George Moroianu întăresc concluziile noastre privind analogiile tipologice ale unor forme de îmbrăcăminte, proprii unor colectivităţi aparţinând aceleiaşi etnii.

Femeile din ţinutul Covasna au mai purtat „vizitca", o haină scurtă până la brâu, răscroită pe lângă gât, prevăzută cu mâneci, încheiată cu nasturi, confecţionată din mătase grea sau din stofă fină.

Fetele şi nevestele tinere au purtat şi „laibăr", o vestă fără mâneci, numită la Breţcu, „cheptar", ce se confecţiona din diverse materiale: pănură, de cumpărat, pluş, roşu, verde sau albastru. Pe piepţi şi de jur-împrejur, laibărul de pluş era împodobit cu panglică lată, de mătase înflorată.

[10] *Ibidem*, p. 35.

https://biblioteca-digitala.ro

Hainele groase, purtate de oamenii săraci în anotimpul rece, se confecţionau din ţesături de casă, simple, fără a avea garnituri din blănuri preţioase, ci doar din blană de miel, dat fiind faptul că oieritul a constituit una din ocupaţiile de bază ale locuitorilor ariei cercetate.

Cojoacele şi pieptarele au fost categorii de haine comune portului femeiesc şi bărbătesc.

Prin prezenţa sau absenţa unor elemente vestimentare, prin materialele din care se confecţionează, prin croi şi modul de ornamentare, cât şi prin cromatică, costumul precizează categoriile de vârstă, notele diferenţiatoare dintre acestea, comunicând, printr-un ansamblu de semne convenţionale, mesajele grupei de vârstă respective.

În societatea rurală tradiţională, unde vârstele erau considerate categorii distincte, trecerea de la o grupă de vârstă la alta se efectua printr-o serie de acte ceremoniale, printr-un comportament, un veşmânt şi un limbaj corespunzător, recunoscut şi acceptat de toţi membrii comunităţii.

Fiecare nivel de vârstă îşi avea codul său de simboluri, care îi asigura identificarea în cadrul colectivităţii din care făcea parte. Sub imperiul tradiţiei erau stabilite atribute vestimentare distincte, proprii fiecărei categorii de vârstă, manifestate în pieptănătura şi acoperământul capului, în structurile decorative şi cromatice ale pieselor de port.

Prin unele însemne vestimentare, purtătoarea îşi exterioriza, totodată, condiţia socială şi economică, îşi exprima superioritatea faţă de alţi membri ai comunităţii.

Gustul poporului pentru forme şi armonii plastice, identificabile în linia croiului, în amploarea câmpilor ornamentali şi în rafinamentul cromatic, a fost cizelat de lungul şir al generaţiilor ce au urcat pe scara timpului.

În veşmânt „citim" apartenenţa la o anume etnie, modul de viaţă al acestei etnii, viziunea sa asupra lumii înconjurătoare, modalitatea particulară de a vedea şi exprima frumosul, de a concepe şi produce valori, costumul fiind un document cu majore semnificaţii istorice şi artistice, ce se cere a fi cercetat, cunoscut, preţuit şi păstrat pentru generaţiile viitoare.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CERCETAREA FAPTELOR DE CULTURĂ POPULARĂ: EXAMENUL INTERDISCIPLINAR

ION ŞEULEANU

Imperativul demersului interdisciplinar în etnologie şi antropologia culturală a fost demult afirmat (şi apoi postulat), inclusiv în folcloristica românească. Trebuie însă să recunoaştem că el a fost până acum pus în operă, ca să ne exprimăm astfel, doar sporadic în spaţiul nostru ştiinţific. Este adevărat că aplicarea lui în regim de competenţă este de maximă dificultate, întrucât demersul interdisciplinar reclamă stăpânirea simultană (şi adâncită) a mai multor discipline ori măcar a unor cunoştinţe temeinice din sfera acestor discipline. În lipsa acestor cunoştinţe şi a viziunii interdisciplinare, examenul ştiinţific va fi mereu, şi pe mai departe, în suferinţă.

Faptele, fenomenele şi evenimentele folclorice sunt, cum bine se cunoaşte, de o extraordinară complexitate şi, nu mai puţin, de o funcţionalitate şi de o semnificaţie multiple. Tocmai acest lucru pretinde viziunea şi examenul multidisciplinar.

Evident că un singur cercetător va întâmpina dificultăţi în dominarea convenabilă a unor atât de vaste teritorii ale cunoaşterii şi poate de aceea şi aici, în domeniul folcloristicii, etnologiei şi al antropologiei culturale, constituirea unor echipe complexe de cercetare devine obligatorie. Ceea ce spunem este valabil nu numai pentru munca de sondare a terenului, ci şi pentru cea mai pretenţioasă, de elaborare a unor sinteze teoretice redutabile, solid articulate şi, deci, cu şanse de a fi validate sub raport ştiinţific.

Pentru realizarea acestor deziderate au pledat, nu fără rezultat, un Bogdan Petriceicu Hasdeu (mai mult intuitiv) şi, mai târziu, reprezentanţii Şcolii sociologice de la Bucureşti gândită şi iniţiată de Dimitrie Gusti. Cercetarea românească, în pas cu cea europeană şi mondială, face eforturi stimabile în vremea din urmă de a se familiariza cu exigenţele demersului interdisciplinar.

Care ar fi ştiinţele ce ne-ar putea fi nouă utile în abordarea faptelor ce ţin de teritoriile vaste ale culturii populare? În primul rând sociologia (şi ştiinţele sociale, în general), care-i pot oferi cercetătorului etnolog (folclorist, antropolog cultural) cadrul teoretic şi viziunea necesare asupra fenomenelor şi structurilor sociale, ca şi instrumentele cerute de investigarea faptelor etnologice. Acestea din urmă se dezvoltă, evident, întotdeauna în contexte sociale anume. Ele sunt determinate de aceste contexte sociale, au numeroase conotaţii sociale şi, tot atât de semnificativ, consecinţe în ordinea socialului. „Societăţile" umane (ne referim cu pre-

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 227—231, Bucureşti, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

cădere la cele folcloric-tradiționale), indiferent de mărimea și complexitatea lor putând și chiar fiind modelate de „performarea" unui fapt etnologic. Dăm câteva exemple aproape la întâmplare. Colindatul (ca mai toate obiceiurile) are, printre altele, și funcția de a spori coeziunea socială a grupului prin cultivarea unor sentimente de solidaritate, de apartenență la o anumită comunitate, inclusiv prin refacerea unor relații deteriorate anterior etc. Căsătoria festivizată prin nuntă are drept efect (și) re-așezarea relațiilor dintre indivizii ce alcătuiesc comunitatea rurală sau măcar o parte a acestei colectivități. Am putea, desigur, continua exemplificând cu toate formele de convenire socială sau cu cele de întrajutorare în muncă, cum ar fi claca, înfrățirea, prinsul de surate, datinile legate de cinstirea „moașei de neam", dar și cu obiceiurile practicate la înmormântare, la pomenirea morților și, în general, cu toate relațiile de rudenie care se reflectă decisiv în structurarea și direcționarea celor mai larg sociale.

Ceea ce este clar, este că în absența unor cunoștințe de sociologie asimilate satisfăcător, toate aceste raporturi, structuri, relații și interrelații nu vor putea fi urmărite cu competență. Pe etnolog îl interesează, în fapt, toate științele sociale (ori ale omului, cum sunt ele numite mai nou). Nu de mică importanță pentru etnolog sunt apoi științele comportamentului (inclusiv din seria celor etnologice), aflate de câtva timp în vizibilă expansiune, pe bună dreptate.

Se revine, astfel, la reconsiderarea psihologiei în cadrul științei etnologice. Este de înțeles că pe etnolog îl vor interesa prioritar „variațiunile psihologice", care pot fi lesne puse în relație cu seria de „variațiuni" sociale și culturale proprie colectivității observate, raporturile complexe ce se insinuează între individualitate și colectivitate ș.a.m.d. Psihologia socială, etnopsihologia (reactualizată), ca ramuri specializate ale psihologiei pot oferi sugestii valoroase etnologului în opțiunea sa pentru anumite piste de cercetare și pentru maniera de abordare și interpretare a faptelor.

O altă direcție demnă de luat în seamă (vezi la Ruth Benedict, Margaret Mead) este cea care poposește în preajma relației dintre personalitate și configurările de ordin cultural, cu repercusiuni pentru studiul mentalităților, al „sufletului" colectiv și individual ce ilustrează o colectivitate etc.

Psihanaliza (psihologia adâncurilor, cum mai este ea numită) nu trebuie nici ea neglijată de examenul etnologic și de antropologie culturală. Psihanaliza, spun specialiștii, sondează zonele inconștientului spre a găsi aici o posibilă explicație pentru viața psihică dominată de conștient. S-au scris câteva studii remarcabile din perspectivă psihanalitică (îndeosebi în literatura americană de specialitate), demonstrând faptul că anumite fenomene etnologice pot fi citite și dintr-un asemenea unghi, dar după părerea noastră numai cu prudența necesară pentru a nu ne îndepărta prea periculos de realitate.

Oricum, menționează exegeții, miturile, riturile, chiar unele relații matrimoniale ori legate de moarte se supun unei analize alimentate de perspectiva psihanalitică. De regulă, pentru ilustrare, sunt citate cărțile lui E. Jones *Psychoanalisis and Folklore* (1930) și P. de Carvalho Neto *Folklore y psicoanalisis* (1956), dar au mai fost scrise și alte lucrări apă-

https://biblioteca-digitala.ro

rute de atunci încoace, capabile să dovedească utilitatea direcţiei respective de investigare a culturilor orale.

În accepţiunea europeană (mai cu seamă) a termenului, etnologia avea drept obiectiv central studiul societăţilor „primitive". Ea îşi propunea să „descrie" comunităţile primitive ori cel mult folcloric-tradiţionale cu cea mai mare exactitate, până la ultimele detalii, insistând, cu egală atenţie, asupra culturii „materiale" şi a celei „spirituale". Antropologia socială practicată în a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea şi la începutul celui actual în Anglia, mai ales, porneşte de la studiul acelorași societăţi, dar îşi fixează alte scopuri, are alte priorităţi şi apelează la alte strategii investigatorice zăbovind preponderent asupra instituţiilor ce definesc diferitele grupuri umane, precum familia, parentalitatea, rudenia, „dreptul", religia ş.a. De mare interes se arată a fi comportamentele economice, sociale, din respectivele societăţi şi, cu deosebire, relaţiile dintre indivizi generate de numitele comportamente. Este vorba atât de relaţiile iscate în interiorul unei societăţi oarecare, cât şi de cele privite la nivelul tuturor acestor societăţi. Pentru a mai releva un element diferenţiator, etnologia se concentrează asupra populaţiilor şi a unor evenimente observate direct, la faţa locului, pe când antropologia socială, mai emancipată, mută accentul pe studiul instituţiilor şi al sistemelor care le încorporează. Ea năzuieşte, spre deosebire de etnologie (credeau cercetătorii) să poată izola în realitatea supusă examinării norma, regula, legea ce stă la baza funcţionării mecanismelor care ţin în viaţă organismul social.

O altă diferenţă pe relaţia etnologie vs. antropologie socială este de căutat în faptul că ultima începe să sondeze insistent şi societăţile ce nu se mai înscriu în perimetrul „primitivului", al arhaicului ori tradiţionalului.

Mai tânără, antropologia culturală cunoaşte un proces de continuă fortificare, inclusiv sub raportul rafinării metodelor de investigare. Ea are o sferă de cuprindere remarcabilă, după cum spun specialiştii. Pe de o parte ea atacă nişte probleme de maximă generalitate, iar pe de alta se limitează la scrutarea unor aspecte de o foarte pronunţată specificitate. Ea depăşeşte spaţiul de acţiune al antropologiei sociale tentând a lua în studiu toate (practic) activităţile umane, cu excepţia celor ţinând de nivelul bio-fiziologic. Activităţile juridice, politice, economice, religioase etc., cu alte cuvinte tot ce intră în sfera culturii (în sensul acceptat de antropologie) cade sub incidenţa privirii antropologului cultural. În unele studii de dată recentă se încearcă a se opera o delimitare între „societate" şi cultură spre a se distinge, comprehensiv şi competent, modul în care cultura se insinuează şi, mai ales, funcţionează la diversele paliere ale societăţii. De obicei se au în vedere societăţile „concrete", aşa-numitele „studii de caz" fiind cele mai frecvente şi se pare mai fecunde în planul consecinţelor ştiinţifice.

În sfârşit, pentru cercetătorul din domeniul nostru de activitate sunt la fel de utile antropologia aplicată (de care abia aminteam), cunoştinţele întinse din istoria religiilor, paleoetnologia ş.a. Spre a reveni, antropologia aplicată verifică, de exemplu, maniera în care funcţionează

https://biblioteca-digitala.ro

teoriile şi elaboratele teoretice anterioare în cutare context, în relaţie cu care ele vor putea fi confirmate sau infirmate, evident.

Cunoaşterea religiilor primitive ori neprimitive este ca şi obligatorie deoarece se ştie că în mentalul şi psihologia inşilor ce alcătuiau „societăţile" dimensiunea religioasă era una fundamentală. Ipostaza religioasă avea (şi are încă) urmări hotărâtoare asupra comportamentelor culturale (şi nu numai) ale omului, asupra tuturor segmentelor vitale ce caracterizează un grup oarecare.

Paleoetnologia (arheologia culturală, după cercetătorii americani), deocamdată ca şi inexistentă la noi, încearcă să traseze nişte diferenţe, dar şi similarităţi între societăţile „primitive" actuale (de fapt, tribale) şi stadiile primitive ori numai preistorice ale dezvoltării socio-culturale ale diferitelor grupuri umane. Se încearcă, în alţi termeni, a se „descoperta" urmele, traseele „survivals"-urilor preistorice sau protoistorice. Sigur, şi aici este recomandabilă reţinerea; adevărul este însă că paleoetnologia poate furniza (o şi face) subiecte de meditaţie specialistului ori procura nişte revelaţii privind formele de cultură şi de viaţă ale începuturilor.

Din aceeaşi categorie de ştiinţe fac parte antropogeografia şi ecologia umană (în concepţia unor specialişti ele sunt coincidente) care se află încă la început de drum; vrem să spunem că realizările-lucrări etc. sunt nespectaculoase. În orice caz, ecologia umană este preocupată de adaptarea inşilor la mediul ambiant, de felul în care grupul există şi se manifestă cultural într-un loc oarecare, de natura tehnicilor şi a strategiilor adaptative la care recurge colectivitatea spre a supravieţui.

Cercetătorului folclorist şi etnolog îi sunt indispensabile aplecările spre zonele acoperite de ştiinţele lingvistice. Sociolingvistica, psiholingvistica, semiologia ş.a. nu trebuie ignorate. Cultura populară este ea însăşi un limbaj, care-şi subordonează alte câteva limbaje specializate, organizate, la rândul lor, în veritabile sisteme de comunicare. Necesitatea abordării faptelor de folclor şi dintr-o asemenea perspectivă se impune dacă admitem că limbajul este o parte esenţială, o componentă, dar şi o condiţie de bază pentru producerea şi, mai apoi, conservarea şi transmiterea culturii.

Semiotica este importantă şi pentru studiul limbajului gesturilor, al mişcărilor de dans, al acţiunilor ceremoniale şi rituale etc.

Viziunea interdisciplinară este, sperăm că s-a dedus din această sumară trecere în revistă a domeniilor de interes pentru cercetătorul culturii populare, de neocolit. Firesc, cu condiţia elementară de a dori să cuprindă satisfăcător faptele şi fenomenele definitorii pentru această cultură. Faptele şi fenomenele în discuţie sunt extrem de complexe şi, din această cauză, aproape derutante pentru exegetul mai neexperimentat. Efortul interpretativ trebuie să ţină cont de deschiderile puse la îndemână de disciplinele enumerate, mai mult ori mai puţin învecinate cu etnologia. Dacă nu se va proceda aşa, interpretarea va fi mereu parţială, ameninţată mereu de o anume superficialitate. Noi vorbim, bineînţeles, de condiţia ideală a cercetării, care, recunoaştem deschis, este greu, dacă nu imposibil de atins. Avem însă datoria de a aspira permanent la atingerea acestei condiţii, altfel eforturile ne vor fi mereu ameninţate de spectrul zădărniciei.

https://biblioteca-digitala.ro

BIBLIOGRAFIE

1. Apostel, Leo, *Științele umane : mostre de relații interdisciplinare*, în *Interdisciplinaritatea și științele umane*, București, Editura Politică, 1986, p. 123—272.
2. Cirese, M. Alberto, *Cultura egemonica e cultura subalterne*, Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale, Palumbo Editore, Undicesima ristampa, 1989, p. 64—85; 86—109.
3. Eliade, Mircea, *Religiile*, în *Interdisciplinaritatea...* p. 374—394.
4. Finnegan, Ruth, *Oral Poetry. Its nature, significance and social context.* Cambridge University Press, 1979, p. 244—271.
5. Milillo, Aurora, *La vita e il suo racconto. Tra favola e memoria storica.* Casa del libro editrice, 1983, p. 78—86.
6. Moldoveanu Elisabeta, *Considerații asupra cercetării interdisciplinare a folclorului muzical*, în REF, 39 (1994), nr. 1—2, p. 75—87.
7. Morin, Edgar — Piattelli-Palmarini, *Unitatea omului ca fundament și abordare interdisciplinară*, în *Interdisciplinaritatea...* p. 273—312.
8. Niculescu, Radu, *Deschiderea interdisciplinară-imperativ al stadiului actual al cercetărilor de cultură populară*, în REF, 18 (1973), nr. 4, p. 311—414.
9. Niculescu, Radu, *Aspecte epistemologice ale cercetării interdisciplinare și cultura populară*, în REF, 20 (1975), nr. 2, p. 103—125.
10. Pop, Mihai, *Cercetările interdisciplinare și studiile de poetică și stilistică în teoria folcloristică a lui O. Densusianu*, în REF, 11 (1966), nr. 5—6, p. 143—149.
11. Toelken Barre, *The Dynamics of Folklore*, Hoghton Mifflin Company Boston, 1979, p. 49—91.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

SĂRBĂTORESCUL OBICEIURILOR ÎNTRE SACRU ȘI PROFAN

(Disjuncție și interferență)

STELUȚA PÂRÂU

Analiza desfășurării temporale și spațiale a obiceiurilor de peste an — din care cele de iarnă sunt doar o secvență — cu totalitatea interferențelor dintre „funcțiile dominante" și „funcțiile subiacente", dintre „funcțiile manifeste" și „funcțiile discrete" [1], relevă pe deplin faptul că „*Putem vorbi despre o concepție globală a lumii în care toate momentele vieții omului și a colectivității se corelează între ele într-un sistem, iar elementele prin care se exprimă aceste corelații și legăturile lor cu omul, sensul lor în viața omului, fac parte din lexicul cultural al colectivității tradiționale*" [2].

Decodificarea semnificației urărilor din obiceiurile de Anul nou permite stabilirea rostului lor: exprimarea dorinței individului și a întregii colectivități pentru rodnicie, bunăstare, aceasta într-un cumul de planuri contextuale în care se realiza un obicei (socio-economic, magic, psihologic, etic, artistic): „*Care bune-n fier legate / Patru boi să vi le poarte / Masa plină cu bucate, / La mulți ani cu sănătate*" [3]; sau „*Zori albe s-au revărsat, / Cocoș galben a cântat; / După zori ziua se face, / După zi soare răsare, / Sus în vârful muntelui / La staul mioarelor / Jos în șesul câmpului, / La coarnele plugului / Gazdă, să te veselești / Și la mulți ani să trăiești! / Să trăiești, să dobândești / Tot binele ce-l dorești, / Și binele cel mai mare / Care sfârșit nu mai are*" [4].

Desfășurându-se în cadrul zilelor care marcau trecerea de la anul vechi la anul nou, obiceiurile de iarnă fixau o etapă, o secvență de timp și răspundeau preocupărilor majore ale vieții satului din care individul făcea parte integrantă.

[1] Mihai Pop, *Obiceiuri tradiționale românești*. Institutul de Cercetări Etnologice și Dialectologice, București, 1976, pp. 9—10. Autorul evidențiază aceste tipuri de funcții în manifestarea textelor etnologice în concordanță cu ierarhia de importanță a planurilor concomitente decodificabile într-un ceremonial: „*Planurile contextuale pe care se realiza — exista — un obicei puteau fi: socio-economice, de comportare, sacral, ceremonial artistic. Dar în cazul unei concomitențe între mai multe planuri exista de obicei o ierarhie de importanță a acestora. Planurile dominante se manifestau vizibil iar planurile subiacente aveau o existență discretă, o stare de latență*".

[2] *Ibidem*, p. 67.

[3] Gheorghe Mihalcea, *Aho, aho, copii și frați*, Tulcea, Comitetul de Cultură, 1978, p. 193.

[4] Vasile Cărăbiș, *Poezii populare românești*, București, Editura Minerva, 1986, p. 156, text 62.

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 233—239, București, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

Această secvență de timp stă sub semnul sărbătorescului, a festivului și se constituie într-o situație-limită, un prag pe care omul primitiv și apoi omul modern a încercat să o depășească prin rituri, manifestări ale unui întreg sistem de mentalități și credințe, ale unui anumit stadiu cultural.

Ceea ce pare o discontinuitate în desfășurarea obișnuită a vieții, a devenit o atitudine, o noțiune ce marchează viața individuală și socială în mod specific: „*Dintotdeauna și la toate popoarele lumii sărbătorile au marcat o trecere, un prag în scurgerea implacabilă a cotidianului. Aceste praguri, aceste ruperi ale continuității sunt fără îndoială printre faptele esențiale ale operei de creație culturală a omenirii*" [5].

Cercetările noastre pe această problematică în nordul Dobrogei, la diferitele populații care au conviețuit aici de-a lungul timpului, relevă faptul că la orice popor momentele de discontinuitate în scurgerea timpului au fost marcate prin sărbători.

În aceleași sfere semantice ale magicului și ale ludicului se circumscriu actele verbale și comportamentale din desfășurarea ceremonialurilor practicate de populațiile cercetate de noi, sub aspect etnologic.

a) Gestul magic, dansul ritualic și comportamentul ludic sunt elemente constituante ale ceremonialului de sărbătoare întâlnite în obiceiul jocului cu măști (moșoiul, capra, ursul) la români; dar și în obiceiul „melanca" [6] al ucrainenilor.

b) Gestul și cuvântul cu valoare magică în sensul sporirii fertilității anului ce vine îl regăsim în obiceiul „semănatului" la români și la ucraineni; în urarea de sorcovă, practicată la români, aromâni (în dialect „surva"), ucraineni, greci.

Menționăm că la aromâni urarea de sorcovă „*La mulți ani / Brânză, oi, miei, cai / Să trăiască!*" este însoțită de aruncarea în foc a unei bucăți de lemn adusă de copii sau a câtorva vreascuri în același scop, al belșugului pentru casă, al fertilității [7]. Acest gest și dincolo de aceasta, urarea la vatră, în contextul datinilor de iarnă relevă una din cele două laturi ale bivalenței simbolismului focului și anume că este purtător al vieții, al rodniciei și nu numai forță care ucide.

c) Cuvântul, recuzita în ansamblul ei, cu valențe ce trimit către evenimente primordiale, către mituri dar și către cotidianul transferat în planul fabulosului le descifrăm și în colindele românești cântate de

[5] Arnold van Gennep, *Manuel de folklore française contemporain*, Paris, 1947, p. 864; apud Paul Drogeanu, *Practica fericirii — Fragment despre sărbătoresc*, București, Editura Eminescu, 1986, p. 36.

[6] Obiceiul numit „melanca" practicat în obiceiurile ucrainenilor se desfășura astfel: ceata de urători era formată din mai mulți flăcăi mascați. Unul din ei era travestit în fată, alții trei în cazaci, unul în țigan, iar restul erau simpli colindători. Melanca simula că face ordine în casa gazdei, dar de fapt făcea dezordine. Desfășurarea ceremonialului era pregătită cu o săptămână înaintea Anului Nou. Costumele erau confecționate din hârtie colorată (desigur că este o fază recentă), chiar și săbiile erau împodobite cu hârtie colorată. Urătorii primeau bani, colaci, slănină, băutură (informațiile din cercetarea de teren efectuată la populația ucraineană din localitățile: Chilia-Veche, Sfântu Gheorghe, Murighiol, Mahmudia din județul Tulcea).

[7] Informațiile culese în timpul cercetărilor întreprinse la populația aromânească din localitățile: Tulcea, Cataloi, Stejaru, Vasile Alecsandri, Camena — jud. Tulcea.

https://biblioteca-digitala.ro

„ceata" de feciori, dar și în cele ale grecilor cântate de „dragoman" sau în cele cântate de populația ucraineană [8].

d) Împărțirea alimentelor ritualice (colăcei, covrigi, mâncare de prune uscate cu orez ș.a.) în scopul participării la sărbătoare și a celor morți, realizându-se astfel comuniunea dintre „lumea de aici" și „lumea de dincolo" o întâlnim la români, aromâni, greci, ucraineni.

e) Ziua de ajunul Crăciunului implica practicarea unor urări și împărțitul darurilor, ceea ce vestește începutul sărbătorescului acestor zile. Amintim în acest sens „Moș-Ajunul" practicat la români și obiceiul „cu vecera" întâlnit la ucraineni.

Copiilor care cântă la „Moș-Ajun" li se dau covrigi, colăcei, nuci, mere și bani. Cei care vin „cu vecera" primesc bani și diverse daruri în schimbul colacului și a darurilor pe care și ei le-au adus gazdei.

Aceste trimiteri la anumite secvențe și gesturi din desfășurarea practicil r legate de obiceiurile de iarnă au avut ca scop, pe de o parte, argumentarea ideii că orice popor și-a marcat „pragurile" de trecere ale timpului, iar pe de altă parte relevarea faptului că orice simbol ce ține de mitul fertilității, al inițierii, al creației, de cultul strămoșilor, se referă la om, la destinele lui : *„Culturile populare moștenesc, de fapt, o serie de structuri arhetipale, însăși memoria populară operând cu categorii, nu cu evenimente fără aureolă mitică, dar, în același timp, manifestă o certă deschidere spre destinul pământean al omului. Simbolurile arhaice se moștenesc de asemenea : simbolul centrului, al muntelui, al lumii, al arborelui cosmic, al apei și al focului etc. [...] Numai că semnificațiile devin mai restrânse sau, alteori, ușor „corectate". Astfel spus, fiecare colectivitate tradițională, moștenind din fondul primordial o mulțime de structuri arhetipale le-a adoptat propriei sale psihologii și istorii* [9]. *Astfel, orice cultură folclorică are un fond universal, preluat și având create toate modelele, o gamă de creații autohtone de mare originalitate. Fiecare colectivitate tradițională afirmă ceea ce consideră valoare sigură și renunță la formulele, practicile și ceremonialurile devenite incorecte. Această afirmare este rezultatul unei atitudini față de societate, istorie, lume și univers și, paralel, al unei concepții antropologice bine articulate"* [10].

Privită din această perspectivă, sărbătoarea se definește ca fenomen social, dar și cultural, în desfășurarea căruia cotidianul și sărbătorescul

[8] În stadiul actual al cercetărilor la români nu am întâlnit decât termenul de ceată ; „dragoman" este termenul folosit pentru ceata de colindători la populația de greci din localitatea Izvoarele ; la populația de ucrainieni evidențiem pentru conducătorul cetei, termenul de „bereza".

[9] Obiceiul „cu vecera" se întâlnește numai la ucraineni și se practică în seara ajunului de Crăciun. În această seară copiii merg la părinți, finii la nași, nepoții la unchi, frații mai mici la frații mai mari. Cei care vin cu „vecera" aduc un colac pe care se pune o pânză și dulciuri (recent se pune o batistă) și darurile constau în obiecte de îmbrăcăminte. Dintre mâncărurile speciale pentru această seară sunt „cuchca" (grâu fiert cu miere, mac și nucă) și „asvar" (compot de fructe uscate). Uneori colacul adus de cei care veneau cu „vecera" se dădea înapoi, și deasemenea gazda îi dăruia pe cei veniți cu bani și diverse alte obiecte. Menționăm câteva din versurile spuse la „veceră" : *„Bună seara / Sfântă seară / M-au trimis mama și tata* (în variantă : v-am) */ Cu vecera"*. Menționăm că obiceiul pregătirii grâului fiert sub formă de „cuchea" se întâlnește, parțial, și la români, dar preluat de la ucraineni.

[10] Vasile Tudor Crețu, *Ethosul folcloric — sistem deschis*, Timișoara, Editura Facla, 1980, p. 48.

https://biblioteca-digitala.ro

devin astfel două ipostaze ale existenței umane, aflate permanent într-o *relație de echivalență*, în însăși *disjuncția lor*. Această dublă valență a relației *cotidian-sărbătoresc* și anume: *disjuncția* și *echivalența* este determinată de: a) valoarea semantică diferită a celor două categorii în raport cu desfășurarea activității umane în genere; b) valoarea reprezentativă egală a celor două categorii în raport cu cele două secvențe de timp opuse, în care se manifestă: timpul de lucru și timpul de sărbătoare [11].

Dominanta esențială a fiecăruia dintre cele două secvențe, asigurarea celor necesare traiului și, respectiv, refacerea spirituală determină manifestări diferențiate ale elementelor constituante (de la individ, la gest, la obiect) ce acționează în fiecare secvență de timp pentru a crea o atmosferă adecvată: „*Limbajul curent conține expresii ca atmosferă destinsă, atmosferă cordială, atmosferă provincială etc. cu ajutorul cărora sunt caracterizate mulțimi în care, la fel ca și în lumile de atmosferă reflectate artistic, trăsătura dominantă este comportamentul analog „consonant" al tuturor elementelor constitutive (umane și non-umane)*" [12].

Atmosfera de sărbătoare implică coroborarea unor elemente constitutive: comportament, gest, costum, dans, cântec, care în manifestarea lor interdependentă definesc un spectacol cu funcție specială ce se decodifică în însăși practicarea lui doar la acest moment de trecere, de la anul vechi la anul nou. Dintre elementele constituante ale sărbătorescului, cel care anticipează atmosfera, pregătindu-le pe celelalte, este agentul uman. Acesta se pregătește pentru a intra în contact cu ele, pentru că le cunoaște dinainte coordonatele și își compune o anumită „stare sufletească".

În acest sens analizăm și subordonăm acestor sub-lumi de atmosferă, orice act făcut, în aceste zile, sub puterea tradiției: formarea cetei de colindători și urători, repetarea și învățarea repertoriului, pregătirea caselor pentru sărbătoare, confecționarea măștilor, acte ale căror sensuri rămân încifrate pentru performerul contemporan.

În încercarea de a descifra sensurile actelor gestice și verbale din secvențele practicării obiceiurilor, etnograful intră deseori în dificultate, datorită răspunsurilor pe care le primește în anchetele de teren: „așa se făcea"; „așa cum am apucat"; „așa trebuie"; „așa e de când lumea". Aceste răspunsuri sunt argument pentru a privi sărbătoarea ca adevăr social și individual cu rezonanță proprie, dar mai ales ca o formă de participare a condiției umane reale la arhetipul ei sacru și atemporal.

Această participare însă, este o măsură a lucrurilor, variabilă și modificabilă în timp, căci atitudinea față de societate, istorie și lume se modifică în raport cu schimbările sociale în cadrul colectivităților, în raport cu evoluția mentalității populare.

Din această perspectivă, considerăm că cercetarea obiceiurilor populare implică pe de o parte cunoașterea unor structuri comportamentale tradiționale iar pe de altă parte, relevarea *mutațiilor funcționale* în schemele arhaice.

[11] Gheorghe Achițel, *Frumosul dincolo de artă*, București, Editura Meridiane, 1988, p. 267.

[12] Mariana Net, *O poetică a atmosferei*, București, Editura Univers, 1989, p. 7.

https://biblioteca-digitala.ro

Privind astfel problematica abordată, ne permitem, în urma unei cercetări [13] pe care n-o considerăm nici pe departe definitivă, să facem câteva considerații referitoare la mutațiile semantice ale sacrului și profanului pe care le implică relația cotidian-sărbătoresc.

Pentru omul arhaic, odată cu fiecare An Nou, timpul renăștea reîncepea, deoarece, cu fiecare An Nou, lumea era creată din nou. Ca urmare, sărbătoarea legată de Anul Nou reactualiza un eveniment sacru, ce a avut loc într-un trecut mitic, iar timpul de manifestare al sărbătorii devenea sacru : „*A participa religios la o sărbătoare înseamnă a ieși din durata temporală „obișnuită" pentru a te reintegra în Timpul mitic reactualizat, repetabil la nesfârșit [...]. Omul religios trăiește astfel în două feluri de timp, dintre care cel mai important, Timpul sacru, se prezintă sub aspectul paradoxal al unui Timp circular, reversibil și recuperabil, un fel de etern prezent mitic, în care integrezi periodic prin intermediul riturilor*" [14].

Ca urmare, pentru omul societății arhaice exista o diferență esențială între cele două calități ale timpului (profan și sacru) chiar dacă între ele era o soluție de continuitate, și aceasta datorită importanței pe care o avea pentru el timpul sacru.

Pentru omul societății moderne însă, diferența dintre timpul profan și timpul sacru capătă alte dimensiuni. Anul Nou, trecerea la alt an, nu mai este privită ca o renaștere, ca o re-creație, ci ca o scurgere firească, este parte din timpul continuu, ireversibil.

Timpul profan nu mai poate fi oprit prin momentul de sacralitate, ca în societatea arhaică, ci doar interferent cu acest moment.

Ne permitem să facem aceste considerații, având în vedere cercetările noastre [15] în care am încercat să observăm în ce măsură și cum privește omul modern al comunității rurale, miturile, semnificațiile gesturilor pe care le face. În procent de nouăzeci la sută, am putea spune, răspunsurile sunt : „așa o fi cum zic bătrânii, dar noi știm?"; „facem cum am moștenit, cine știe ce-o fi !". Desigur, că ancheta de teren evidențiază și cunoașterea valențelor magice ale unor gesturi, comportamente („dacă seamănă copiii, vom avea ce strânge;" „orice gospodar face ceva de Sf. Vasile, ca să-i meargă bine tot anul, să aibă ce lucra" ș.a.). Efectuarea acestor gesturi de către insul comunității rurale moderne se circumscrie însă, considerăm noi, *funcției mnemotehnice* în ansamblul faptelor culturale actuale și nu mai este un „modus vivendi", pentru o anume secvență de timp, ca în existența omului societății arhaice.

[13] În cercetarea noastră abordăm problematica în discuție din unghiuri de vedere diferite : etnografic, sociologic, psihologic, artistic, tocmai pentru a surprinde complexitatea acestui aspect de civilizație tradițională și de cultură în general. Menționăm că rezultatele stadiului actual al cercetării nu sunt definitive, fapt care de altfel nici nu se poate afirma într-o cercetare din acest domeniu.

[14] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 64—65.

[15] Facem referiri la cercetările efectuate de noi privind problematica mutațiilor în obiceiurile de peste an în localitățile din nordul Dobrogei : Luncavița, Niculițel, Jijila, Enisala, Văcăreni, Sabangia, Iazurile, Valea Nucarilor, Visterna (la populația românească) ; Murighiol, Mahmudia, Sfântu Gheorghe, Chilia — Veche (la populația ucraineană) ; Izvoarele (populație de greci) ; Tulcea, Cataloi, Stejaru, Camena (populație de aromâni) ; Jurilofca Mila 23, Sarichioi (populație lipovenească).

https://biblioteca-digitala.ro

Deși zilele Crăciunului, ale Sf. Vasile sau ale Bobotezei sunt considerate zile „sfinte", elementele constituante ale întregului ceremonial (gestul, costumul, masca, sacrificiul animalelor, alimentele rituale) [16] și-au pierdut sensurile inițiale, dominanta atmosferei evidențiind transferul de la esențial sacră, la esențial sărbătorească.

Sărbătoarea se definește și azi, ca și altădată, prin dans, cântec, ingestia hranei, băutură, frenezie, exces, dar fiecare element din sistemica sărbătorii stă sub semnul mutațiilor.

a) Cântecul nu mai este invocarea zeităților benefice în vederea unei bunăstări; ci doar o simplă urare.

b) Dansul nu mai este un dans ritualic, valență magică, ci o simplă mișcare, un joc.

c) Alimentele — „bucatele" — nu mai au funcția ritualică ce ținea de fertilizarea ogoarelor; abundența lor se reduce la plăcerea și bucuria de „a avea de toate de sărbători".

d) Colindatul și jocul cu măști nu mai are nici o legătură cu sacrificiul divinității cerealiere sau cu cultul strămoșilor — mitici — ci devine pur carnavalesc, amplificând hilarul sărbătorescului.

e) Vestimentația își pierde funcția ritualică și capătă o funcție strict estetică.

f) Excesul, frenezia, nu mai participă la o virtute sacră a ceremoniilor, vestind fertilitate, nu mai au valoarea descărcării de activitate [17] ale vieții cotidiene, ci devine un simplu divertisment, cu note de exotic și excentric, chiar un divertisment diferit de cel din timpul din afara sărbătorii.

În acest sens surprindem și o modificare de sens a jocului care însoțește și este implicat sărbătorescului din obiceiurile de iarnă, dacă avem în vedere definiția jocului ca o activitate, așa cum a prezentat-o Roger Caillois în „Teoria jocurilor" [18].

a) În societatea arhaică și tradițională jocul (după tipologia lui Caillois) se circumscrie unei *activități ordonate* „supusă unei convenții care suspendă legile ca să instaureze pentru o vreme o legislație nouă, singura care contează" [19] cât și unei *activități fictive* „însoțită de o conștiință specifică de realitate secundă sau de irealitate pură în raport cu viața curentă" [20].

b) În societatea modernă jocul din ceremonialul sărbătorilor de iarnă devine o *activitate liberă* „la care jucătorul nu poate fi obligat să participe fără ca jocul să nu-și piardă imediat natura sa de divertisment atrăgător și vesel" [21].

Observăm că pentru omul modern — chiar și insul comunității rurale — sacrul sărbătorescului este interferat în timpul profan al exis-

[16] Cf. pentru problema semnificației sacrificiului uman și a sacrificiului animalelor, pentru semnificația alimentelor rituale și mutațiile respective: Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Editura Univers, București, 1988, pp. 123—124; cf. pentru problematica semnificației măștilor și evoluția acestei semnificații: Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1970.

[17] Cf. Roger Caillois, *Teoria sărbătorii* în *Eseuri despre imaginație*, București, Editura Univers, 1975, p. 205.

[18] *Ibidem*, *Teoria jocurilor*, în vol. cit., p. 250.

[19] *Ibidem*,

[20] *Ibidem*,

[21] *Ibidem*,

https://biblioteca-digitala.ro

tenței, doar ca „păstrare a tradiției", ca o variantă de destindere, ca moment de repaos cu alte determinante decât repaosul săptămânal. *Funcția mnemotehnică* — la care ne-am referit anterior — devine dominantă în desfășurarea obiceiurilor de iarnă, ca de altfel și a celorlalte de peste an.

Sărbătorescul capătă valențe pur estetice. Este posibil, de altfel, să vorbim în contextul esteticilor particulare, și de o estetică a sărbătorescului.

Sintagma „sunt frumoase obiceiurile", devenită loc comun și cu care cercetătorul se confruntă în ancheta de teren privind mutațiile acestor fapte de folclor, constituie argument pentru evidențierea transferului către o dominantă estetică a sărbătorescului.

Aceste observații ne permit să diferențiem manifestarea sacrului și profanului în contextul sărbătorescului, în raport de societatea arhaică și de cea modernă.

a) În societatea arhaică *sacrul* și *profanul* sunt două calități disjuncte ale timpului stabilind relații de diferență;

b) În societatea modernă sunt două calități care interferându-se stabilesc relații de *reuniune* [22].

Din această perspectivă considerăm că, într-adevăr, sărbătoarea este o ocazie așa cum afirmă Paul Drogeanu în „Practica fericirii — Fragment despre sărbătoresc", făcând referiri totodată și la concepția în acest sens a antropologului Robert Smith: --„*Sărbătoarea însăși poate fi definită în întregime ca o ocazie diferențiindu-se chiar în acest înțeles al ei, de sacru și profan, căci „semnificația" acțiunilor și expresiilor verbale variază în funcție de ocazii. Aceleași gesturi pot semnifica și însemna lucruri în diferite contexte*" [23].

Mutația semantică a sacrului și profanului, transferul de la relația de diferență la cea de reuniune a celor două calități ale timpului, în raportul cotidian-sărbătoresc, evidențiază că procesul de continuitate și discontinuitate în faptul folcloric analizat contribuie la conturarea unui moment din istoria mentalității. Abordarea din această perspectivă trebuie să stea în atenția cercetătorului având în vedere că istoria mentalităților este „*acest studiu al mentalităților și al raportului dialectic între condițiile obiective ale vieții oamenilor și modul în care ei și le povestesc și chiar le trăiesc (...). Înflorirea istoriei mentalităților, chiar dacă nu ar fi decât o altă cale salvatoare, ceea ce nu cred, are cel puțin meritul că ne învață să înfruntăm mai direct realul, în toată complexitatea lui, în toată totalitatea lui*" [24].

[22] Utilizăm termenii cu care se operează în relațiile matematice din teoria mulțimilor (prin analogie și adaptare la intervenția noastră) având în vedere comportamentul ceremonialului obiceiurilor ca un sistem de relații între elementele constituante. Pentru abordarea amplă a analizei sistematice ca și a adecvării prin analogie a relațiilor matematice vezi: Lazăr Vlăsceanu, *Metodologia cercetării sociologice. Orientări și probleme*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, pp. 74—89 și C. Dinescu, B. Săvulescu, *Inițiere în matematica aplicată*, București, Editura Albatros, 1984, pp. 19—58. Referitor la abordarea noastră din această perspectivă a fenomenelor de civilizație tradițională în general, vezi Steluța Pârâu, *Interdependențe în arta populară românească*, București, Editura Meridiane, 1989,

[23] Paul Drogeanu, *op. cit.* p. 82.

[24] Michelle Vovelle, *Ideologies et mentalités*, Paris, Editions la Découverte, 1985, p. 17, apud Alexandru Duțu, *Dimensiunea umană a istoriei*, — Direcții în istoria mentalităților, București, Editura Meridiane, 1986, p. 9.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

REPETAREA TIMPULUI MITIC ȘI A SPAȚIULUI SACRU

ELENA MAXIM

Casa este un centru spiritual al vieții umane; ea este un model cosmic [1]. Locuința îmbracă un dublu simbol, cel al locuirii și cel de cămin; ea invocă simbolul fundamental al intimității, face legătura între marele cosmos și microcosmosul trupului. Prin casă ne este reprezentat simbolismul unui dublu microcosmos, cel al trupului și cel mental.

Mircea Eliade consideră că „locuința umană fusese precedată cronologic de «locul sfânt» provizoriu, de spațiul consacrat și cosmicizat provizoriu... Altfel spus, toate simbolurile și ritualurile legate de temple, etăți, case derivă, în ultimă instanță, din experiența primară a spațiului cacru" [2]. Casa este supradeterminarea personalității celui ce locuiește în ea, imaginea intimității odihnitoare feminoide [3]. „Locuința umană — spune marele istoric al religiilor — este omologată cu Universul, iar vatra cu Centrul lui" [4].

Din simbolismul centrului face parte și stâlpul cosmic, stâlpul Lumii. În cadrul locuinței acest *axis mundi* se manifestă plenar, pentru că la mai toate popoarele casa este izomorfă cu centrul universului, iar vatra, hornul reprezintă legătura cu cosmosul. De aceea mulți cercetători care au studiat simbolismul ascensiunii, al înălțării au introdus și legătura între casă și cosmos [5].

Având în vedere aceste succinte considerente despre propriul adăpost omul a extrapolat simbolurile și la casa albinelor, stupului conferindu-i semnificații asemănătoare. Perfecta organizare a colectivității stupului l-au determinat pe om să-i acorde acestuia polivalențe pe care le vom analiza pornind de la creația populară.

Imaginea locuinței are în vedere două valențe, una pragmatică și una simbolică; ambele fiind complementare nu se exclud. Locuința ca o proiecție a imaginii omului în cosmos reprezintă centrul, dar și necesitatea existențială a omului și de aici pornind derivă practica obișnuită până către zilele noastre de a sfinți o casă nouă. Marea majoritate a locuințelor proaspăt construite astăzi în mediul sătesc au arborat pe acoperiș

[1] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 347.

[2] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 56.

[3] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, București, Editura Univers, 1977 p. 306.

[4] Mircea Eliade, *Images et symboles*, Paris, Editura Gallimard, 1952, p. 60: „..., la maison est homologués à l'Univers, et d'autre part, elle est regardée comme sise au Centre du Monde, l'ouverture pour la fumée se trouvant en face de l'etoile polaire".

[5] *Ibidem*, p. 59—62; Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 304.

REF, tom 4, nr. 3—4, p. 241—245, București, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

bradul, simbol ce a fost deja dezvoltat de noi [6], iar în casă nu se locuieşte până ce preotul nu sacralizează spaţiul prin verbul catehismului, prin acţiunea de purificare; folosind sacralitatea crucii, a aghiasmei, a busuiocului.

Aşa cum la începutul unei noi familii busuiocul şi apa sfinţită simbolizează lupta şi victoria noului început, aşa şi la noul roi busuiocul şi apa ajută aşezarea roiului şi uşurarea captării lui, pentru a începe o nouă viaţă familială. Metalul şi apa se constituie, de asemenea, în obiecte simbolice benefice pentru noua familie (găleata cu apă, busuioc, bani, aghiasmă) [7], la fel ca şi pentru noul roi. Când pleacă un roi din vechiul stup, cei din stupină bat din coasă, sape, aruncă cu apă în sus şi recurg la incantaţia verbului [8]. În toate oraţiile la nuntă, asemănarea noii familii cu a albinelor revine în diferite ipostaze cu varii semnificaţii. Dragostea, roirea, naşterea noii familii sunt omologate cu calităţi ale albinei, ale stupului, ale mierii ş.a. [9].

Intimitatea stupului, ascunsă privirilor, în care are loc miracolul înmulţirii stupului din regina mamă asexuată, ca şi producerea laptelui matern binefăcător pentru om — mierea — au fost asemuite cu intimitatea căminului. Regina albinelor coboară din înaltul cerului, din drumul ei spre creatorul suprem şi pătrunde în trup unde dă naştere noii colonii de albine. Fecundarea albinei, cunoscută omului târziu, a constituit iniţial un mister, de aceea zborul nupţial a îmbrăcat tăinuiri nebănuite. Preumblarea albinei din floare în floare, fără să-i producă un rău, pătrunderea în stup şi producerea mierii se constituie într-un exemplu elocvent de îmbinare a celor două feţe ale imaginarului, trecerea uneia din alta. Cele două feţe ale timpului sunt perpetuu în legătură, în simbioză, iar albina le reprezintă plenar.

Întunecimea stupului este benefică pentru producerea vieţii, la fel ca şi pântecul, iar mierea este asemănătoare laptelui matern, dacă nu chiar superioară acestuia, pentru că ea s-a constituit în hrană pentru zei [10].

Asimilarea casei cu stupul ni se pare firească, dat fiind că omul a considerat stupul ca un dublet al vieţii sociale umane. Familia albinei în mentalitatea sătească este omologată cu cea umană, drept o celulă primară a societăţii [11].

Uimitoarea organizare a muncii stupului l-a atras pe om şi l-a determinat chiar să tindă a deveni tot aşa de bine orânduit ca şi el. Dar pentru că locuinţa umană a fost omologată cu cosmosul, de mulţi cercetători [12] cu centrul lui, şi stupul a fost privit în acelaşi fel. Aşa cum o

[6] Elena Maxim, *Albina în cultura populară românească, prezentă ca simbol* (teză de doctorat).

[7] Marcel Olinescu, *Mitologie românească*, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1944, p. 251—252.

[8] Arhiva IEF, fond etnografie, satele Ghimeş, Roata, Radovanu, Şişeşti ş.a., culegător Elena Maxim.

[9] Elena Maxim, *Albina ca simbol în structurile narative*, în „Revista de etnografie şi folclor", 38 (1993), nr. 3, p. 225—232.

[10] Robert Delort, *Animalele şi istoria lor*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1993, p. 255; *Almanahul stuparului*, Bucureşti, Asociaţia Crescătorilor de Albine din România, 1985, p. 69.

[11] Elena Maxim, *Albina în desfăşurarea obiceiurilor familiale*, în „Studii şi comunicări", Sibiu, Asociaţia Folcloriştilor şi Etnografilor, 1990, p. 284.

[12] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 347.

https://biblioteca-digitala.ro

casă devine reală numai printr-un sacrificiu al vieții [13], așa și stupinei trebuie să i se aducă jertfă pentru că astfel i se comunică viața. O locuință nu poate deveni reală, nu poate înfrunta timpul decât printr-un sacrificiu de viață, care transmite viață noii case. Jertfa comunică prin actul ei viață, suflet. De aceea, stupul — acest laborator miraculos, nepătruns de cunoașterea omului, unde pe căi tăinuite, în liniște și armonie, iau naștere puietul și mierea — este firesc să fie omologat cu casa, iar la pornirea stupului să se recurgă la practici asemănătoare întemeierii acesteia.

Asemănător se pot explica și practicile utilizate primăvara la ieșirea roiului din stup. Simbolismul casei se transferă simbolului stupului, iar cel al familiei, roiului. La fel ca și casa, care reprezintă în mic un templu, motiv pentru care spațiul trebuie sanctificat prin slujbe și obiecte sacre, tot așa și noua stupină începe prin botezarea locului, prin binecuvântarea și sanctificarea spațiului rezervat noii stupine, căci „așezarea într-un loc, organizarea și locuirea lui sunt tot atâtea acțiuni care presupun o alegere existențială : alegerea universului pe care suntem gata să ni-l asumăm, «creându-l». Or, acest «Univers» este mereu replica Universului exemplar, creat și locuit de zei ; el ține deci de sanctitatea lucrării zeilor" [14]. După cum casele „se găsesc situate într-unul și același punct comun, Centrul Universului" [15], tot astfel și stupul cu familia de albine este întruchipat într-un transcendent și trebuie tratat în același mod cu casa, palatul, cetatea, satul. Multe practici magice folosite la stabilirea, la determinarea spațiului pentru un sat sau locuință sunt aplicate și pentru stupină sau stup. În pericada creștină aghiazma — apă cu proprietăți dublu sacrale — este adesea utilizată pentru sanctificare, pentru că, așa cum spune Mircea Eliade, „timpul mitic, ca și spațiul sacru, se repetă la infinit, cu prilejul fiecărei noi lucrări a omului" [16], dar în cazul albinei, care ea însăși este considerată „sfântă", cu atât mai mult atenția omului este îndreptată spre sacralitate. Albina, care este în legătură cu Dumnezeu și a participat la cosmogonie, este implicată mult în sacralitate, așa că și întreaga ei familie sau casă sau așezare au legătură cu transcendența.

Verbul exprimă cu aceleași cuvinte oricare obiecte, funcții sau acțiuni ale albinei. În foarte multe situații stupului i se spune „casa albinei", iar stupinei „așezarea lor", „acolo unde ele sunt așezate". Cercetările de teren ne-au arătat că stupii așezați în curte nici din greșeală, chiar dacă erau în număr mai mare, nu erau considerați drept stupină. În schimb, construcției speciale din curte i se spunea stupină sau „locul albinelor", iar înainte de așezarea stupilor în ea era „sfințită" ca și casa [17]. În unele cazuri, după ce se construia stupina, se punea pe acoperiș bradul — obiect obișnuit noii construcții — și se cinstea la fel ca și la orice construcție din gospodărie. Chiar și pentru stuparul mai puțin religios, acela care nu mai trăiește într-o situație existențială în cosmos, iar acțiunile i-au fost desacralizate, anume practici s-au păstrat ca o veșnică repetiție, fără să mai semnifice pentru el sensul originar.

[13] Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 52—56.
[14] *Ibidem*, p. 34.
[15] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 347.
[16] *Ibidem*.
[17] Culegeri de teren în satele din județul Neamț, Caraș-Severin, Timișoara, Covasna, Alba, Teleorman, Dâmbovița ș.a.

https://biblioteca-digitala.ro

Într-un mod asemănător se exprimă țăranul român și în legătură cu stupii din pădure. Izomorfismul simbolic al grotei sau peșterei cu casa sau templul este exprimat și în cazul stupului din scorbura copacilor. Acesta este asemuit cu locuința albinelor, iar în unele cazuri țăranul, înainte de a le strica lăcașul, spune rugăciunea *Tatăl nostru*, face semnul crucii și cere iertare de la Dumnezeu pentru actul său [18]. Numirea stupului ca „lăcaș al albinelor" ne trimite la similitudinea cu casa și de aici necesitatea invocării îngăduinței divine pentru actul de profanare a stupului. De asemenea, mai toți cei ce se ocupau cu capturarea roiurilor din pădure își exprimau siguranța că niciodată copacul care le găzduiește nu va fi trăsnit de fulger, explicația lor constând în sacralitatea albinelor, ca și a spațiului desfășurării existenței acestora.

Asimilarea stupului cu casa, cu spațiul sacru, cu cosmosul nu este specifică numai omului religios. Pentru profan stupul reprezintă tot locuința albinei, roiul tot familiei albinei, iar stupina tot așezarea ei. Cu toate că i s-a pierdut sensul metafizic, omologarea a rămas chiar și în spațiul existenței profane, pentru că viața lor l-a cucerit dintotdeauna pe om.

Organizarea perfectă a vieții stupului a determinat gândirea mitică a omului arhaic să plaseze albina în preajma creatorului, de la care a învățat sau care a învățat-o perfecțiunea și echitatea. Numai prin atribuirea unor calități sacrale și-au putut explica perfecțiunea vieții stupului. Uimirea, admirația în fața perfecțiunii l-au determinat pe om să considere albina ca o ființă superioară celor din jur, pentru că are forță, este înzestrată cu puteri sacre. În același timp, omul și-a comparat viața lui însuși cu cea a albinei, deci a trecut pragul profanului dând-o ca exemplu de bună organizatoare, harnică, truditoare, neobosită. Adunarea albinelor a devenit o referință pentru om în propria-i activitate. Cercetătorul modern, bun cunoscător al biologiei albinei, este la fel de cucerit de perfecțiunea organizării vieții ei. Distrugerea sacralității lumii albinei, supuse condiționării de către omul modern, areligios, nu l-a îndepărtat de la omologarea stupului cu locuința sa, iar verbul s-a menținut în punctele esențiale și în mod sigur în cazul analizat mai sus.

Stupii în stupină, în ultimii 20 de ani, au început a fi colorați sau se desenează pe ei diferite ornamente, mai ales geometrice sau florale. Culoarea, care sugerează feminitatea substanțială are menirea să calmeze agitația în stupină și să orienteze mai bine zborul albinelor. S-a observat de altfel că într-o stupină cu stupi colorați diferit a crescut producția de miere. Fără să se explice prea bine cauza acestui fenomen, s-a procedat la colorarea stupilor în culori pale derivate de la alb, galben, albastru. Chiar dacă nu s-a făcut o concordanță între colorarea stupilor și efectul terapeutic, s-a ajuns totuși la imagini colorate ale locuinței albinei din dorința de a le crea condiții optime de confort, de viață. Probabil că simbolul intimității substanțelor a produs o mai rapidă orientare și o creștere a producției de miere.

Stupul însă reproduce și imaginea profunzimii, a pătrunderii, precum și pe cea a mormântului albinei, de unde primăvara învie și iese la

[18] Satul Prunișor (județul Mehedinți), Tarcău (județul Neamț), Ciocănești (județul Dâmbovița) ș.a., culegător Elena Maxim.

https://biblioteca-digitala.ro

viață. Stupul este considerat similar pământului, tenebrelor lui, în care albinele se retrag ca să se pregătească pentru înviere. Deși stuparul știe bine că albina nu a murit, hibernarea îi dă totuși posibilitatea să vadă în stup locul de trecere peste noaptea iernii. Viața nevăzută a albinei peste iarnă este asimilată cu o moarte latentă, din care primăvara va reînvia apoi și se va înmulți.

Stupul reprezintă trecerea timpului, parcurgerea imaginii nocturne sau diurne a timpului care urcă și coboară, care moare și revine la viață. În fața timpului stupul este mereu același, rezistă prin perpetua renaștere. Putem spune astfel că stupul, ca și casa, învinge timpul și, totodată, reprezintă spațiul lui de manifestare. Stupul este o reprezentare mitică, dar și una a semnificațiilor temporale.

Perfecțiunea vieții stupului, unicitatea produselor lui au dus la proiecția albinei în spiritualitate ca un unicat al naturii și ca o insectă sacră. Albina a participat la îmbogățirea existențială a omului, dar și la îmbogățirea lui spirituală, prin profunzimea semnificațiilor prezenței sale și a produselor stupului. Meditațiile și imaginile lor în creațiile folclorice sunt multiple și prolifice în proiecții simbolice [19].

Bunurile obținute de la albină, care vizitează florile binecuvântându-le, au caracter de unicat în multitudinea binefacerilor naturii înconjurătoare. Misterul vieții și al produselor stupului au determinat gândirea omului, necunoscător al tainelor naturii, să le explice originea prin supranatural, prin voința divină. Ca și în alte cazuri, neputința pătrunderii tainelor originii a determinat gândirea umană să apeleze la Creator și la voința lui. Metaforic vorbind, colectivitatea stupului a fost omologată vieții sătești și s-a transformat în etalon al năzuinței spre împlinire. Creațiile folclorice bogate în asemenea comparații sunt numeroase.

[19] Redăm câteva lucrări mai bogate în exemple: B. P. Hasdeu, *Etymologicum magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor.* Lucrat sub auspiciile Academiei Române, tom. 1, București, Editura Socec, 1886—1898; Simion Florea Marian, *Insectele în limba, în credințele și obiceiurile românilor. Studiu folkloristic,* București, Instit. de Arte Grafice „Carol Göbl", 1903; Gh. F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă,* București, Librăriile Socec & comp., 1914; Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român,* București, Librăriile Socec & comp., 1915; Tudor Pamfile, *Mitologie românească,* 3 vol., București, Editura Socec & Sfetea, 1916—1924; Ion Mușlea și Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului. Din Răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hașdeu,* București, Editura Minerva, 1970; Monica Brătulescu, *Colinda românească. The romanian colinda,* București, Editura Minerva, 1981; *Legende populare românești,* ed. critică și studiu introductiv de Toni Brill, prefață de Ion Dodu Bălan, București, Editura Minerva, 1981; Mihai Coman, *Mitologie populară românească.* București, Editura Minerva, 1988, vol. 2.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

COLINDĂTORII: RITUAL ȘI MOD DE VIAȚĂ ÎN SATUL ROMÂNESC

MARIAN CONSTANTIN

Obiceiul colindatului, păstrat în forme arhaice în sud-estul Europei, se distinge prin diversitatea participării sociale: datele etnografice au reţinut trei categorii de cete, fiecare dintre ele individualizându-se în raport cu celelalte două prin trăsături definitorii și inconfundabile. Este vorba de *ceata heterogenă* (cuprinzând 50—60 persoane — adulţi, tineri, copii), de *ceata de tineri* (mai restrânsă numeric, dar mai riguros organizată) și de *ceata de copii* (câţiva protagoniști).

Între ele, există deosebiri de ordin comportamental, la care voi face numaidecât referire. Deocamdată, să subliniem ideea că această *morfologie socială* nu modifică esenţa obiceiului, din moment ce fiecare din cetele amintite „umblă cu colindul". Colindatul nu relevă vreo specializare profesională anume a participanţilor, iar acestora nu li se prescrie o anumită vârstă. Popularitatea datinei denotă implicit posibilitatea ca aceasta să reflecte de o manieră simbolică forme de organizare socială și transformări ale vieţii sociale.

Textele colindelor înfăţișează modele de comportament uman în variate situaţii de viaţă: vânătoare, pescuit, arat, păstorit, luptă, căsătorie etc. S-a constatat că toate generaţiile și ocupaţiile vechii societăţi sătești sunt reprezentate în colinde (cf. Caraman 1983: 34—141).

Astfel, colindatul apare ca un revelator al evoluţiei culturale: el poate să conţină informaţii despre o istorie socială din care descinde, și pe care o confirmă.

În continuare, voi analiza obiceiul din această perspectivă.

Ceata heterogenă. Paul de Alep (secolul al XVII-lea) descrie o formă creștinizată de colindat, din Ţara Românească; călătorul sirian surprinde o serie de aspecte populare, de sărbătoare generală a comunităţii: colindătorii (adulţi, copii) vin „de seara până dimineaţa, cete-cete" (cf 1976: 109).

Tudor Pamfile (1914: 181) atestă pentru părţile dinspre Dunăre ale Munteniei o ceată („brezaie") de 30—40 de inși, cu un vătaf ales pe 2—3 ani. În Transilvania (Haţeg, Beiuș, Zarand, Pădurenime, Mureș) au fost semnalate cete de 30—40 (sau chiar 100) de persoane (Birlea 1967: 257; 1981: 285—286). Romulus Vulcănescu descrie detaliat o brezaie din comuna Domnești (Ilfov): 50—60 de „închipuiţi" (mascaţi), cu diferite roluri (vătaf, popi, draci, felceri, proastă, mireasă etc.), colindă prin tot satul (1970 b: 141—142). Cetele heterogene mai sunt amintite și de

REF., tom 41, nr. 3—4, p. 247—256, București, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

Monica Brătulescu, pentru nordul Transilvaniei (1981 : 24), și Germina Comanici, pentru județu Mehedinți (1993 : 117).

După H. H. Stahl, volumul demografic al vechilor sate românești era de 20—40 de case; populația satului avea o medie de 546 oameni în Moldova, 642 oameni în Muntenia, 602 oameni în Oltenia, aceste date fiind rezultate în urma recensământului din 1912 (cf. Stahl : 1959 : 14—16). Datele demografice ne înfățișează o *mică comunitate umană*, în cazul de față. Dintre cetele de colindători, ceata heterogenă se apropie cel mai mult de realitățile comunității mici : prin numărul protagoniștilor, *acest tip de ceată corespunde volumului demografic al satului arhaic românesc.* Se poate spune că ea este un eșantion reprezentativ pentru colectivitate în ansamblu, și nu doar pentru un segment al său.

Trei definiții ale obștii la români (Stahl 1946 : 39; 1959 : 9; Panaitescu 1964 : 63) desemnează un grup uman indigen și omogen, asociat unui teritoriu și cu forme de organizare socială și economică bazate pe cooperare și nediferențiere. Acest spirit comunitar este confirmat de faptul că cele mai multe sate românești au nume la plural (cf. Panaitescu 1964 : 27; Stahl 1965 : 54).

La nivelul societății arhaice românești, devălmășia este un *model cultural* pentru care diversele domenii ale vieții oamenilor sunt tot atâtea unități constitutive. Colindatul cetei heterogene este o asemenea unitate constitutivă în măsura în care profilul și modalitățile sale de expresie coincid cu restul unităților.

Ceata heterogenă se caracterizează printr-o organizare redusă : membrii săi nu au funcții specializate. Tudor Pamfile și Germina Comănici amintesc de vătaf, dar este vorba de o figură singulară, episodică. Cât privește rolurile sociale, din descrierea lui Romulus Vulcănescu, ele au mai curând o funcție de divertisment, căci actanții se comportă invers în raport cu personajele reprezentative.

În viața vechiului sat românesc, era nevoie de un consens, care să asigure eficiența activității economice : muncile de primăvară și de toamnă trebuiau pornite concomitent, grânele se strângeau la un loc pentru a se stabili zeciuiala colectivă (dijma) datorată domnului sau mănăstirilor (Panaitescu 1964 : 88—90).

Corelativ, ceata mixtă de colindători nu dezvoltă roluri specializate în exercitarea unor funcții.

Ceata descrisă de Romulus Vulcănescu joacă de la casă la casă, până la capătul satului. Potrivit lui H. H. Stahl, „trăsătura caracteristică a familiilor care compun un sat devălmaș este faptul că ele sunt, sau în tot cazul se consideră a fi, înrudite" (1959 : 105). Acest tip de rudenie este asociat unor factori precum convietuirea, cooperarea, costăpânirea bunurilor.

Pe scurt : un mod de viață comun și intercondiționat. Ne referim la *rudenia socio-culturală*, dar se poate spune că rudenia consangvină slăbește deopotrivă în lipsa convietuirii sociale.

La români „obiceiul pământului" (sau „legea țării") deosebea sever pe pământeni de „venetici" (Vulcănescu 1970 a : 50).

În aceste condiții, colindatul „plenar" al cetei heterogene este forma ritualică de manifestare a unei rudenii generalizate, a satului întreg.

https://biblioteca-digitala.ro

Petru Caraman presupune o anterioritate a colindelor de gospodar (1983 : 546—547). Din punct de vedere antropologic, s-a observat că „forma de familie practicată de săteni era aceea a perechii căsătorite cu copii necăsătoriți, adică forma familiei simple", și că „regula generală este ca soțul să aducă în casa lui pe soție" (Stahl 1959 : 109, 125). Xenia Costa-Foru arată că „regula neînzestrării femeilor cu pământ, așa numitul *privilegiu al masculinității* (subl. n.), este dublată și de o problemă de onomastică : pierderea numelui de neam" (1945 : 73).

Familia simplă, cu rezidență patrilocală, recunoaște implicit întâietatea statutară a gospodarului ; tradiția ludică reflectă „îndelungata stare de inferioritate socială a femeii față de bărbat" (Vulcănescu 1970 b : 150).

Se poate presupune că, la început, calitatea (și responsabilitatea) de reprezentant familial hotăra adresabilitatea colindelor : gospodarul nu se reprezenta doar pe sine, ca individ.

Într-adevăr, calitatea reprezentativă a șefilor de familie era exprimată și prin participarea acestora la sfatul „oamenilor buni și bătrâni" : hotărârile luate aveau egală importanță pentru toți membrii obștei (cf. Panaitescu 1964 : 216 ; Vulcănescu 1970 a : 188—205).

Frecvența refrenului „Florile dalbe..." (Brătulescu 1981 : 87), colindatul Sorcovei cu o mlădiță (Bîrlea 1981 : 280), precum și belșugul darurilor primite de ceata amintită de R. Vulcănescu (făină, mălai, carne, slănină, colaci, băutură, bani), sugerează un caracter inițial reciproc al acordării darurilor la colindat.

R. Vulcănescu enumeră (1970 a : 80—83) mai multe forme de întrajutorare economică la sat : „sâmbra" (Moldova), „învoiala" (Muntenia), „sprega" (Oltenia), „ortăcia" (Transilvania), precizând că „obligațiile între întovărășiți constau în schimbul acelorași servicii (arat pentru arat, cosit pentru cosit), de servicii diferite (arat pentru cosit, prășit pentru treierat), de servicii pentru bunuri economice (arat pentru semințe, cosit pentru fân). Din moment ce procesul productiv solicita participarea concomitentă a locuitorilor satului, este de presupus că și schimbul (deci redistribuirea) de bunuri ar fi putut avea un caracter *colectiv*. Tipul de colinde „protocolare" stabilit de Monica Brătulescu (1981 : 159—176) cuprinde mai multe motive referitoare la schimbul de daruri ; de exemplu, în motivul nr. 15 („Schimb de daruri între colindători"), două grupuri ale aceleiași cete de colindători, sau două cete diferite, oferă și primesc daruri : cal, arc, săgeată etc.

Ovidiu Bîrlea notează că în regiunile vestice ale Transilvaniei ospățul cu care se încheie colindatul este o „agapă a întregului sat" (1967 : 289). Alături de celelalte trăsături, ospățul comunitar corespunde modelului cultural devălmaș, în legătură cu care ceata heterogenă apare azi ca un fel de „fosilă vie".

Ceata mixtă de colindători a fost localizată într-o arie destul de întinsă a țării noastre : Transilvania, Oltenia, Muntenia și Moldova (nu și în Dobrogea). Actualmente, această categorie de ceată nu mai are o funcție rituală, ci de divertisment, dar poate că tocmai inovarea funcției asigură viabilitatea obiceiului, adaptându-l noilor condiții de viață.

https://biblioteca-digitala.ro

Persistența obștei libere are însă un caracter mult mai restrâns; la începutul secolului al XVIII-lea, deja, Dimitrie Cantemir atesta pentru Moldova doar trei ținuturi „alcătuind un fel de republici" (1973 : 301): Câmpulung, Vrancea, Tigheci. În prima jumătate a secolului nostru, cercetările sociologice ale lui H. H. Stahl au putut avea ca bază doar Vrancea, o „insulă de organizare socială străveche" (1958 : 144).

Ceata de tineri. La 26—27 septembrie 1647, pastorul Andreas Mathesius din Ceargăul Mic (județul Alba) a lăsat o descriere a colindatului tineretului (cf. Tomescu 1978 : 132—133). Ca și relatarea lui Paul de Alep, însemnările pastorului Mathesius constituie un document relevant pentru atitudinea Bisericii față de această manifestare populară : colindele sunt „păgâne", niște cântece „diavolești".

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, D. Tacit (cit. prin Buhociu 1979 : 55), G. Dem. Teodorescu (cit. prin Pamfile 1914 : 158), At. Marienescu (cit. prin Tomescu 1978 : 138) și S. Mangiuca (cit. prin Buhociu 1979 : 52) au descris detaliat ceata de feciori și *specializarea* membrilor săi.

În studiile lor, Monica Brătulescu (1981 : 22), Ovidiu Bîrlea (1981 : 286) și Germina Comanici (1993 : 117) s-au referit la o categorie mai rară de ceată : aceea de fete.

Am prezentat anterior modelul cultural devălmaș. Ne vom referi acum la un stadiu post-devălmaș în evoluția satului românesc.

În 1946, H. H. Stahl stabilea (156—157) următoarele faze de evoluție a satului devălmaș : *1. Absolută* (toate drepturile individului decurg din calitatea sa de cetaș) ; *2. Egalitară* (ceata are grijă ca fiecare cetaș să aibă un drept de folosință egal cu al celorlalți) ; *3. Inegalitară* (începutul constituirii drepturilor individuale) ; *4. Umblătoare pe cote-părți* (drepturile individului sunt legate de persoana sa).

În studiul antropologic efectuat diacronic pentru perioada 1603—1854 în satul Berevoiești (județul Argeș), Vasile Caramelea distinge patru modele succesive de structură socială : obștească, feudală, capitalistă, cooperativizată (1971 : 194—199).

Așadar, ceea ce marchează destructurarea devălmășiei este *repartiția egalitară* a loturilor agrare, în locul așa-numitei „stăpâniri locurești", trasă la sorți anual ; principiul nediferențierii și al cooperării obștești sunt de acum depășite. Impactul se va resimți în toate domeniile vieții sociale ; sub forma cetei de feciori colindatul a înregistrat câteva urme ale acestei schimbări.

Ceata de tineri nu mai este o „ceată a satului" : dimensiunile sale sunt restrânse (cca. 7—20 de persoane), reunind niște *grupuri de generație* (ca și în cazul obiceiului *strigărilor juridice peste sat ;* cf. Vulcănescu 1970 : 256—266).

Această ceată restrânsă se particularizează apoi prin specializarea membrilor săi : funcții precum „vătaf", „pristavi", „vornici", „pârgari" relevă un *aranjament de roluri sociale*, evidențiind o situație socială mai complexă decât era devălmășia absolută. Monica Brătulescu sugerează un *decalc* după terminologia administrativă și militară (1978 : 39). Într-adevăr, este de presupus ca administrația locală, cu funcțiile specializate pe care le-a dezvoltat, să se fi reflectat în structura cetei de feciori.

https://biblioteca-digitala.ro

Iată (după Stahl 1959 : 39—44) schema de organizare a funcționarilor locali, instituiți în satele românești de clăcași în epoca Regulamentului Organic (după 1831—1832) :

	Muntenia	*Moldova*
1. *Pentru catagrafie :*	6 „aleși"	9 „giurați"
2. *Încasarea birului :*	1 „pârcălab"	1 „vornic"
3. *Păstrarea banilor :*	„cutia obștei", cu 6 „aleși"	—
4. *Judecată locală :*	„judecătoria de împăciuire", cu preot și 3 „jurați"	„giudeț" cu preot și 3 „juraţi"

Să comparăm această schemă cu „comitetul toanei" (ceată de colindători, descrisă de D. Tacit și G. Dem. Teodorescu) :

	Oltenia
1. *Executanții ordinelor :*	4 „pârgari"
2. *Secondarea „birăului" :*	2 „pristavi"
3. *Încasarea banilor și invitarea fetelor*	2 „juzi"
4. *Masa și băutura :*	2 „vornici"
5. *Șef și judecător :*	1 „birău"

Astfel, ceata de feciori apare ca o *instituție auxiliară procesului de enculturare.*

Potrivit lui Tudor Pamfile (1914 : 21), Ovidiu Bîrlea (1967 : 268), Petru Caraman (1983 : 13), colindatul cetei de tineri are un caracter *selectiv*, vizând doar anumite case sau părți de sat.

Această fragmentare a colindatului urmează diviziunea socială și deci marchează simbolic destrămarea devălmășiei. Ce-i drept : sentimentul de înrudire nu dispare între colindători (ei se „înfrățesc" pe durata sărbătorii, cf. Pamfile 1914 : 165 ; Herseni 1977 : 6). Numai că grupul de tineri nu se înrudește cu întregul sat, ci doar cu anumite familii.

În planul organizării socio-economice, din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, *delniţele* și *jirebiile* (inițial, drepturi de folosință ale familiilor pe terenurile obștești) devin ereditare (cf. Panaitescu 1964 : 109—118). Împărțirea pe „moși", sau pe „bătrâni" (care nu sunt „întemeietorii" satului, ci *cei dintâi care au împărțit satul cu cetele lor*) are aceeași semnificație a diviziunii socio-economice (cf. Panaitescu 1964 : 151).

Înrudirea (altădată, temei al spiritului devălmaș) începe să fie invocată prin *infiltrarea străinilor în obște*, prin „înfrățiri" (= „vânzări deghizate", Panaitescu 1964 : 1874).

Cele mai multe colinde de tineri (aproape 100 din cele 392 colinde notate de Traian Herseni, și 50 din cele 217 motive ale tipologiei întocmite de Monica Brătulescu (1981 : 216—219), pun în prim-plan instituția *căsătoriei.* Ceata de tineri reunește pe cei necăsătoriți : acest statut premarital este pus sub auspiciile colindatului, fiind vorba de prefigurarea unor *alianțe sociale.* Este de presupus, că, odată cu diviziunea socială, unirea unor grupuri familiale prin căsătorie a cunoscut condiționări materiale noi față de societatea devălmașă, în care „egalitatea succesorală a sexelor a constituit practica generală a instituției moștenirii" (Fotino, 1972 : 61, 133).

https://biblioteca-digitala.ro

Motivele nr. 136 și 137 din tipologia Monicăi Brătulescu subliniază importanța nașilor și finilor, deci a alianțelor sociale. Asemenea unități familiale vor fi operat cele dintâi împărțiri pe „moși" și pe „bătrâni", opuse cadrului cultural devălmaș.

Un alt aspect interesant este *diversificarea colindelor* după criteriul ocupației : pentru preot, cioban, negustor, soldat (cf. Caraman 1983 : 104—125). În special, colindele de negustori și de soldat relevă o detașare a colindatului față de sfera societății sătești (cf. *cetele militare* de „roșii", „dărăbani", „călărași", infiltrate pe pământul obștilor, apud Panaitescu 1964 : 243).

Diversificarea caracterizează și *urările :* pentru colac, bani, rachiu, brânză etc. (cf. Bîrlea 1981 : 388; Caraman 1983 : 160—169). Astfel, schimbul de daruri își pierde caracterul reciproc și darurile sunt oferite ca răsplată, și după posibilitățile fiecărei familii (cf. dările în produse ale țăranilor aserviți : cereale, vin, fructe, carne etc. apud Stahl 1965 : 67—72). Recompensa în *bani* este comparabilă cu apariția birului în bani (cf. Panaitescu 1964 : 248—249) : banii apar ca efect și accelerator al diferențierii socio-economice.

La ospățul final participă doar feciorii, fetele invitate și părinții acestora, deci niște categorii de vârstă și de interese (cf. Bîrlea 1967 : 289—290).

Atestările documentare ale cetei de feciori se referă la Transilvania, Bucovina, Oltenia, Moldova, Banat. Lipsesc atestări ale unor cete de feciori structurate și articulate ierarhic pentru Muntenia și Dobrogea. În general, ceata de tineri corespunde unor zone care s-au aflat sub controlul politic sau sub influența Imperiului habsburgic : Transilvania — după 1699, Oltenia și Banatul — după 1718 (Oltenia până în 1739), Bucovina — după 1775.

Am menționat presupusa influență a instituției militare; Ovidiu Bîrlea semnalează pentru Transilvania cete de „grănițeri" (1967 : 256). La 15 aprilie 1762 și 13 noiembrie 1766, împărăteasa Maria Teresa decretă înființarea „miliției naționale grănicerești" și organizarea a două regimente în sudul Transilvaniei și între Rodna și Bistrița (cf. Prodan 1967 : 231—234). Desigur, înființarea regimentelor românești de graniță nu explică, singură, dispunerea teritorială a cetei de feciori ; este doar un exemplu (sugerând posibilitatea unei influențe a structurii militare austriece) despre felul în care schimbarea culturală se repartizează pe domenii distincte și totuși convergente ale vieții sociale.

Ceata de copii. Tudor Pamfile (1914 : 8—12, 35—39), Ovidiu Bîrlea (1981 : 276—283), Petru Caraman (1983 : 255—260) și Vasile Adăscăliței (1987 : 121—122) au descris manifestările cetei individualizate de copii, din Muntenia, Oltenia, Banat, Ardeal, Moldova.

Colindatul copiilor este o formă restrictivă a obiceiului : spre deosebire de tipurile anterioare de cete, de astă-dată colindatul își pierde și caracterul general-comunitar, și pe cel generațional.

Cetele de copii sunt cele mai reduse numeric : Tudor Pamfile, Petru Caraman și Vasile Adăscăliței vorbesc de 3—4 participanți. Cum se poate explica această impuținare a protagoniștilor ?

https://biblioteca-digitala.ro

Nu se poate vorbi de o diminuare a popularității datinei : azi, colindatul copiilor este forma cea mai răspândită a obiceiului. Societatea este cea care își modifică normele de convieţuire. Mai precis, este vorba de trecerea spre o nouă fază a evoluției culturale ; aceea corespunzătoare *cotelor-părți* pe familii, în lucrarea pământului.

Această nouă configurație socio-economică stă sub semnul restrângerii și *individualizării*. Ștefan Olteanu, care a analizat procesul de diferențiere în societatea românească pre-feudală, constată că „practica înmormântării pe familii-pereche dovedește trecerea de la marea familie patriarhală la cea individuală, sau pe grupe mici de familie" (1983 : 161). Pentru faza incipient-capitalistă de evoluție a societății românești, individualizarea este perceptibilă deopotrivă în domeniile economice și juridice. Henri H. Stahl vorbește de diferențierea în cete multiple și categorii sociale diverse, care „lucrează pe baza unor serii de acțiuni individuale" (1959 : 22). Tot ca un reflex al procesului de individualizare a proprietății, apare și testamentul (cf. Fotino 1972 : 135).

Ceata de copii pare să fie o expresie a acestui proces. Tudor Pamfile și Vasile Adăscăliței amintesc de unele „funcții" ale micilor colindători (vătaf, toboșar, cu buhaiul, cu clopotul). În comparație cu colindatul oamenilor maturi, colindatul copiilor este un *joc*, fără ca această dimensiune ludică să-i estompeze caracterul ritualic. Pentru copii, jocul este cât se poate de „serios", și el împrumută (sau oglindește), la o scară redusă, „jocul" celor mari. Copiii preiau funcții ale cetei specializate a tinerilor, dar nu pot forma o „ceată a satului" și nici un vizează o socializare precoce : „lipsește elementul inițiatic al cetelor de tineri" (Caraman 1983 : 260). Procesul de modernizare a vieții rurale duce și la un transfer a ritualului asupra copiilor.

T. Pamfile și V. Adăscăliței au reliefat specificul colindatului copiilor pe la rude și prin vecini. După Xenia Costa-Foru, „copiii formează o punte de legătură între vecini, chiar de sunt de rase diferite" (1945 : 281). Aceeași autoare a notat, în acest sens, mărturii de teren, culese în anii 1929—1930 în satele Drăguș și Runcu (Vrancea) : „neamurile sunt departe, cu vecinii cauți să te împrumuți", sau „un vecin e mai bun ca un neam, d-aia trebuie să te ai bine cu el" (1945 : 179).

Pentru perioada secolelor VIII—XI, Ștefan Olteanu evocă fenomenul „cuiburilor de locuințe", care reuneau familia-nucleu și familia-lăstar (casa părinților și cele ale copiilor, construite în imediata apropiere, în cuiburi de câte 3—4 la număr) (1983 : 151).

Caracterul de *vecinătate* al colindatului copiilor corespunde unor asemenea „cuiburi de locuințe". Cu alte cuvinte, este vorba de un *colindat sectorial*, care recunoaște și consacră niște alianțe sociale, în condițiile individualizării socio-economice. Aceste cuiburi de locuințe pot fi corelate cu *bucățile de sat*, în care erau fragmentate satele aservite de către boieri (cf. Stahl 1965 : 267). Astfel, colindatul vizează niște grupuri familiale cointeresate economic.

Recitativele și urările colindelor devin scurte ; uneori, doar două versuri : „dura-dura pe butuc, / dă-mi parale să mă duc !". Deci, niște „colinde în miniatură" (Adăscăliței 1987 : 97), în comparație cu textele celor mari. Potrivit Germinei Comanici, în colindatul copiilor „planul verbal este mai difuz și mai nereprezentativ, în schimb palierul actanțial

https://biblioteca-digitala.ro

este nuanţat" (1993 : 118). Într-adevăr, micii colindători se disting prin *gesturi rituale*, având aceeaşi importanţă augurală ca şi textele elaborate ale colindătorilor adulţi : scormonitul în vatră cu beţele, sau aruncarea cu grăunţe prin casa şi curtea gospodarului.

Important este faptul că acest limbaj gestual este suficient în cazul colindătorilor-copii pentru a transpune şi perpetua datina. Prin definiţie, gestul şi limbajul nesistematizat caracterizează *achiziţia culturală familială*, familia fiind o „instituţie de trecere între individ şi societate" şi „unealtă de luare în contact a individului cu mediul social înconjurător" (Costa-Foru 1945 : 29, 177).

După Tudor Pamfile, copiii primesc la colindat mai mulţi bani de la rude (1914 : 43). De aceea, etnograful român şi consideră colindatul copiilor o „degenerare" : „ei iau casele de-a rândul pentru un gologan sau un colăcel" (1914 : 220). Regional, darurile oferite copiilor poartă diverse denumiri : „colăcei", „colindeţi" = Oltenia, Muntenia, sudul Transilvaniei ;„bolindeţi" = Teleorman, Ilfov ; „piţăruşi" = Alba ; „piţărăi" = Gorj, Banat (cf. Comanici 1993 : 119). Aceste diminutive dovedesc posterioritatea cetei de copii în raport cu celelalte două categorii de colindători : colindatul copiilor este integral o miniatură ludică a unui ritual al maturilor, cum pare să fi fost iniţial colindatul.

Semnificativ este faptul că darurile sunt oferite copiilor de către gospodină, în timp ce gospodarul dăruie flăcăilor (cf. Comanici 1993 : 120). Copiii nu aparţin domeniului public, iar colindatul lor este organizat pe criterii de familiaritate şi de vecinătate. Conform Xeniei Costa-Foru, există relaţii inter-familiale („cercuri simpatetice") în sânul aceleiaşi categorii sociale, economice, de rasă, religie, stare culturală, opinie politică etc. (1945 : 181). Ceata de copii înscrie un asemenea „cerc simpatetic" între unităţi familiale co-interesate şi situate în „cuiburi de locuinţe" apropiate. Ca atare, nu mai poate fi vorba de un schimb generalizat de daruri, ci numai de o prestaţie, păstrând esenţa ritualică dar subsumând-o unui scop de câştig (bunurile circulă în interiorul unor grupuri familiale înrudite sau învecinate).

Individualizarea socio-economică, prin care se modelează specific colindatul copiilor, este consecinţa depăşirii stadiului autarhic în evoluţia satului devălmaş, prin dezvoltarea unei pieţe naţionale, în condiţiile istorice ale constituirii statului român modern.

NOTĂ. Textul de faţă rezumă lucrarea de licenţă intitulată *Cetele de colindători : o perspectivă antropologică*, scrisă sub coordonarea profesorului Gheorghiţă Geană, şi susţinută la Facultatea de Istorie din Universitatea Bucureşti, în sesiunea iunie 1995.

BIBLIOGRAFIE

Adăscăliţei, Vasile
1987 : *Istoria unui obicei — Pluguşorul*, Iaşi, Editura Junimea.
Birlea, Ovidiu
1967 : *Colindatul în Transilvania*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei" (1965—1967), Cluj-Napoca.
1981 : *Folclorul românesc:* vol. I, Bucureşti, Editura Minerva.

https://biblioteca-digitala.ro

Brătulescu, Monica
1978 : *Ceata feminină. Încercarea de reconstituire a unei instituții tradiționale românești*, în „Revista de etnografie și folclor", tom. 23, nr. 1.
1981 : *Colinda românească*, București, Editura Minerva.
Buhociu, Octavian
1979 : *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, București, Editura Minerva.
Cantemir, Dimitrie
1973 : *Descrierea Moldovei*, București, Editura Academiei.
Caraman, Petru
1983 : *Colindatul la români, slavi și la alte popoare*, București, Editura Minerva.
Caramelea, Vasile
1971 : *Berevoiești — studiu de structură socială*, în *Sociologia militans*, III, București, Editura Științifică.
Comanici, Germina
1993 : *Semnificații etnologice ale darurilor la colindat*, în „Studii și Comunicări", tom. VII, Sibiu.
Costa-Foru, Xenia
1945 : *Cercetare monografică a familiei. Contribuție metodologică*, București.
Fotino, George
1972 : *Pagini din istoria dreptului românesc*, București, Editura Academiei.
Herseni, Traian
1977 : *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țara Oltului*, Cluj-Napoca, Editura-Dacia.
Olteanu, Ștefan
1983 : *Societatea românească la cumpăna de milenii — secolele VIII—IX* București, Editura Științifică și Enciclopedică.
Pamfile, Tudor
1914 : *Crăciunul*, București.
Panaitescu, Petre P.
1964 : *Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova. Orânduirea feudală*, București, Editura Academiei.
Paul de Alep
1976 : în *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București
Prodan, David
1967 : *Supplex Libellus Valachorum*, București, Editura Științifică.
Stahl, Henri H.
1946 : *Sociologia satului devălmaș românesc: organizarea administrativă și juridică a trupurilor de moșie*, București.
1958 : *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. I : *Confederații de ocol, structuri teritoriale și tehnici agricole*, București, Editura Academiei.

https://biblioteca-digitala.ro

1959 : vol. II : *Structura internă a satelor devălmașe libere*, București, Editura Academiei.
1965 : vol. III : *Procesul de aservire feudală a satelor devălmașe*, București Editura Academiei.

Tomescu, Vasile
1978 : *Musica daco-romana*, tome premiére : *Premisses. La musique et la vie. L'art vocal. L'art coregraphique*, București, Editura Muzicală.

Vulcănescu, Romulus
1970 a : *Etnologie juridică*, București, Editura Academiei.
1970 b : *Măștile populare*, București, Editura Științifică.

https://biblioteca-digitala.ro

CONTRIBUȚII LA STUDIUL AȘEZĂRILOR BRĂNENE

IOAN PRAOVEANU

CONDIȚII NATURALE

Regiunea cu aspect de platformă *, în suprafață de 193 km², cunoscută în literatura geografică sub numele de Trecătoarea Branului [1] sau culoarul Bran—Rucăr [2], este un compartiment depresionar față de ramele muntoase din est (Masivul Bucegi) și din vest (Masivul Piatra Craiului), orientat pe direcția sud-vest, nord-est, care reprezintă de fapt o prelungire a depresiunii tectonice din Țara Bârsei [3]. Fiind o continuare tectonică a depresiunii Brașov, regiunea se interpune ca o zonă sedimentară cu caractere de tranziție „de la cristalinul Carpaților Meridionali la zona flișului" [4]. Preponderente sunt formațiunile sedimentare cretacice și jurasice și în mai mică proporție șisturile cristaline (anticlinarul Leaota) iar în zona premontană din nordul liniei Piatra Craiului—Bran este domeniul formațiunilor paleogene și al aluviunilor cuaternare [5].

Platforma Bran are aspectul unei zone montane, vălurită, încadrată la est și la vest de Masivele Bucegi și Piatra Craiului. Limita dintre cei doi Masivi și Platformă este netă. În lungul abruptului nord-vestic al Bucegilor pe o lungime de cca 12 km contactul între Masiv și Platformă se face prin intermediul unor culmi înalte și împădurite ce se desprind din Bucegi: Clincea, Goga, Găvanu Sântilie, situate între 1600—1700 m determinând o denivelare de 300—400 m față de plafonul de cca. 1200 m al Platformei. Limita de vest se face în lungul Culmei Coja, o culme secundară de 1400—1500 m a Pietrei Craiului. Contactul platformei către culmea Coja este pusă în evidență de o denivelare morfologică de 250—300 m pe latura nord-est. Platforma este închisă pe o lungime de circa 6 km între râurile Prăpastiei și Turcu, de Masivul Măgura cu o altitudine ce variază între 1150—1350. Între râul Turcu și Culmea Clincea pe o distanță de 4 km [6], platforma este deschisă spre nord-est formând o adevărată „poartă" la altitudinea de 900—1000 m, care delimitează zona muntoasă. De aici platforma se prelungește prin Culmile premontane Predeluț și Sohodol, situate la circa 750—850 m care fac trecerea spre zona depresionară a

* Denumirea de Platforma Branului se datorește aspectului de suprafață nivelată, dar fragmentată prin văi dese.

reşti, [1] N. Orghidan, *Branul, Considerațiuni morfologice*, extras din B.S.R.R.G., LN, Bucu- 1936, p. 3.

[2] *Țara Bârsei* (Monografie colectivă), vol. I, București, 1972, p. 23.

[3] *Pajiștile din Platforma Bran*, Brașov, Casa Agronomului, 1977, p. 5.

[4] N. Orghidan, *op. cit.*, p. 4.

[5] *Pajiștile...*, p. 9.

[6] *Pajiștile...*, p. 6.

REF. tom 41, nr. 3—4, p. 257—271, București, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

Ţării Bârsei. Pe linia înălţimilor dintre Sirnea şi Fundata pe o lăţime de 8 km, Platforma atinge altitudinea de 1200—1300 m. Platforma are aspect de imens amfiteatru, cu o înclinare spre sud-vest-nord-est în lungul unui ax ce coincide cu interfluviul Drumul Carului. Cotele extreme situate la o distanţă de 16 km ating valori între 1350 m la Fundata şi 900 m pe Dealul Cetăţii (lângă Castel) [7].

Relieful interior al Platformei este o imensă suprafaţă de modelare desfăşurată sub forma de culmi palmate cu altitudini de la circa 1300 m în zona Fundata, coborând treptat pe direcţia sud-vest-nord-est până la nivelul de circa 750 m în zona premontană Predeluţ—Sohodol, unde prezintă un aspect parţial modificat [8]. Culmile din cadrul Platformei, ce se desprind de ramele muntoase coboară pe distanţe de 2—7 km, în general ca pante foarte reduse [9], oferind condiţii favorabile de locuire şi dezvoltare a unei economii pastorale.

Platforma Bran este străbătută de câteva văi principale (Moeciu — comparativ cea mai evoluată — , Simon, Poarta, Sbârcioara şi Sohodol), caracterizate prin prezenţa a două nivele de terase în lungul lor care au permis întemeierea aşezărilor omeneşti de vale precum şi o serie de văi secundare mai puţin favorabile locuirii.

Platforma Bran este drenată în totalitatea ei de bazinul râului Moeciu (de la confluenţa cu Simonul poartă numele de Turcu) în suprafaţă de 182 km², afluent al râului Bârsa, care, la rândul său este afluent al Oltului, colectorul ce drenează întreaga depresiune a Braşovului [10].

Principalii afluenţi ai Moeciului sunt: Banagaleasa, Şimonul şi Poarta situaţi pe treapta colectorului principal şi Sbârcioara aflat pe stânga acestuia şi care colectează apele din zona vestică a Platformei.

Este de precizat „în legătură cu regimul hidrografic al râurilor brănene, caracterul permanent al apelor principale, caracterul intermitent al râurilor din zona premontană, precum şi văile fără apă din unele sectoare karstice (cursul superior Sbârcioara, etc.) [11].

În timp ce terenul arabil reprezintă doar 4% din teritoriul Platformei vegetaţia spontană ocupă circa 86% şi este reprezentată de păduri în suprafeţe mari spre Masivele Bucegi şi Piatra Craiului şi de pajişti preponderente în partea centrală [12].

ISTORIC

Izvoarele arheologice, lingvistice, toponimice, etnografice şi juridice atestă locuirea spaţiului brănean începând din epoca paleoliticului superior [13], fără întrerupere [14] şi în perioadele pentru care lipsesc docu-

[7] *Ibidem*, p. 7.
[8] *Ibidem*, p. 11.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*, p. 23.
[11] *Ibidem*, p. 25.
[12] *Ibidem*, p. 50.
[13] În Peştera Liliecilor din satul Peştera, comuna Moeciu, au fost descoperite urme de viaţă omenească din paleoliticul superior [...] aflate în patrimoniul Muzeului Judeţean Braşov.
[14] Între anii 1977 şi 1980 Muzeul Bran a întreprins cercetări arheologice în satul Drumul Carului, unde au fost descoperite urme de locuire din secolul I—II d.C.

https://biblioteca-digitala.ro

mentele scrise, populația acestor locuri, conoscând forma de organizare în obști sătești caracteristică întregului spațiu locuit de români. După cum arată istoricul brașovean Florin Salvan „obștile sătești brănene sunt, pe toate marile trepte istorice, de la cea dacă, daco-română, romanică și românească până în zorii evului mediu timpuriu o nemuritoare prezență" [15]. „Structurile social-politice și social-juridice, *romania-populară*, *cnezatele* și *voievodatele* și *țara* existente în țara Bârsei în epoca „migrației" popoarelor — continuă același autor — le întâlnim și pe meleagurile brănene, prezența acestora fiind atestată îndeosebi de numeroasele toponime, unele de origine autohtonă[16], altele cu baza veche slavă altoită pe vechiul trunchi lingvistic dac și latin" [17].

Prima atestare documentară scrisă a Branului o întâlnim într-un act din anul 1367 prin care satul numit aici *Terch* revine ca moștenire, împreună cu alte șase sate, magistrului Iacob zis de Brașov, nobil de Drag, unul dintre cei mai mari feudali ai acelei vremi din Țara Bârsei [18]. Faptul că magistrul Iacob avea drept de moștenire asupra Branului dovedește că acest ținut a fost stăpânit și de alți feudali înrudiți cu el, dar despre care nu avem știre.

Șase ani mai târziu, însă, în anul 1373, un sfert din satul Bran, întâlnit în document sub numele de Turcz, este donat de către regele Ungariei lui Nicolae, episcop de Cenad și nepotului său Matei [19]. Din moment ce poate fi împărțit prin donație rezultă că satul Bran era o așezare mare, întinsă pe întreaga Platformă Bran sub forma gospodăriilor risipite sau grupate în cătune pe care documentele secolelor următoare o vor consemna.

Un factor istoric care a înrâurit evoluția social-economică a așezărilor brănene în evul mediu l-a constituit construirea cetății Bran, de către brașoveni, la sfârșitul secolului al XIV-lea. Până la 1848 istoria satelor brănene se va împleti cu istoria instituțiilor medievale castelanatul și vama, iar din secolul al XVII-lea și cu cea a domeniului cetății Bran din care vor face parte, împreună cu cele șapte sate săcelene.

Faptul că satele brănene nu sunt pomenite în documente ca făcând parte din domeniul cetății încă de la întemeiere i-a îndemnat pe unii istorici să considere că satul Bran a fost distrus înainte de 1377. „Memoria satului distrus sau dispărut — susține Gernot Neusbacher — s-a păstrat în toponimul „Dorf Statt" — locul satului sau siliște" [20].

Despre distrugerea satului, la care face referire istoricul brașovean nu pomenește nici un document, ori în intervalul foarte scurt dintre 1373, când un sfert din această așezare este donat — după cum am arătat mai sus — și 1377, data când cancelaria regelui ungar emite privilegiul este cu neputință ca un asmemenea eveniment să treacă neobservat, cu atât mai mult cu cât era vorba de o posesiune regală. Chiar dacă admitem că

[15] Florin Salvan, *Branul în orizontul evului mediu* (în ms.).

[16] Numele satului *Măgura*, comuna Moeciu.

[17] Numele topic *Bran* este slav, dar satul Bran apare în unele documente sub numele de Terch (se presupune că și râul Turcu care se formează la confluența pâraielor Moeciu și Zbârcioara a purtat la început numele de Terch) un vechi nume românesc, format din tracodacul Ter + sufixul slav *Ch* (cf. Fl. Salvan, *op. cit.*).

[18] Apud Fl. Salvan, *op. cit.*

[19] Franz Zimmermann, *Urkundenbuch, zur Geschichte der Deutschen in Sieberbürgen*, vol. II, Sibiu, 1897, nr. 884, p. 279.

[20] G. Neusbacher, *Hotarul Bran* (în ms.).

https://biblioteca-digitala.ro

toponimul „Dorf Statt" este sinonim cu românescul Silişte, acesta poate să se refere cel mult la o schimbare a vetrei satului, o retragere pe înălţimi a populaţiei româneşti în noul context istoric determinat de înfeudarea teritoriului, până atunci liber. Este posibil ca partea (sfertul) din Bran devenită proprietatea unui feudal la 1373 să fie aceea întâlnită după trecerea cetăţii Bran în stăpânirea Braşovului sub numele de *terenuri alodiale*, aparţinând oraşului Braşov. Cu excepţia acestor terenuri alodiale teritoriul pe care sunt aşezate astăzi satele brănene, întâlnit în documentele medievale sub numele de hotarul cetăţii a avut din punct de vedere juridic o situaţie specială până la jumătatea secolului al XVII-lea. Conform uzanţelor feudale acest teritoriu — liber până în epoca medievală — a fost închiriat pe veci locuitorilor brăneni, întâlniţi în documente sub numele de colibaşi, care plăteau o taxă de răscumpărare numită „naem" la fiecare transmitere de proprietate — vânzare sau moştenire [21]. De asemenea, locuitorii brăneni plăteau pentru proprietatea lor o taxă anuală, reprezentând a zecea parte a naemului, precum şi taxa capului, a mielului, a munţilor, etc. [22].

Dacă Branul — pe care trebuie să-l interpretăm ca desemnând toate aşezările brănene — este atestat de documentele scrise de la 1367, prima menţiune documentară a celorlalte sate brănene datează din anul 1729. În acest an într-o listă a colibaşilor sunt menţionate satele: Sohodol, Poarta, Predeluţ, Şimon, Moeciul de Jos, Valea Lungă, Moeciul de Sus, Zbârcioara, Coacăza şi Şirnea [23], iar la 1732 este menţionat şi satul Fundata [24]. De la 1651 când cetatea şi domeniul Bran devin proprietate „cu drept de veci şi în mod irevocabil" a oraşului Braşov şi satele brănene vor face parte din acest domeniu al oraşului de la poalele Tâmpei până la 1848 când, prin desfiinţarea iobăgiei, devin libere şi treptat vor reintra în stăpânirea proprietăţilor imobiliare.

Din punct de vedere administrativ înainte de anul 1848 Branul era o comună colectivă de care aparţineau 11 sate, numite „divizii". Acestea erau: Şirnea, Peştera (Coacăza), Fundata, Măgura, Moeciu de Jos, Moeciu de Sus, Şimon, Cheia, Sohodol, Poarta, Predeal şi cătunul Toancheş aparţinând satului Măgura. Împreună cu Zărneştiul şi Tohanul Nou, Branul aparţinea primului cerc domenial, condus de un inspector domenial. Organ magistrual era un tribunal domenial alcătuit din şapte judecători care judecau în prima instanţă, iar magistratul în apel [25].

După 1848 Branul rămâne în continuare sub jurisdicţia Braşovului, iar din anul 1854 Branul devine pretură aparţinând Prefectului Braşovului.

Prin hotărârea din 20 ianuarie 1863 Branul se (re)incorporează la Districtul Făgăraş, care în anul 1876 s-a transformat în comitat [26].

[21] Valeria Caliman, *Căutarea urmei animalelor furate şi „colacul", mărturii ale obiceiului pământului în Ţara Bârsei*, în Muzeul Regional Braşov, „Culegere de studii şi cercetări", Braşov, 1967, p. 170.

[22] *Ibidem.*

[23] G. Neusbacher, *op. cit.*

[24] *Ibidem.*

[25] Florin Salvan, *Situaţia social-economică a satelor dependente de oraşul Braşov în preajma anului 1848*, în „Studii şi articole de istorie", VII, 1965, p. 192—193.

[26] I. Clinciu, *Din trecutul Branului*, în „Transilvania", nr. 6, 1910.

https://biblioteca-digitala.ro

În anul 1872 se formează două comune: Branul de Sus cu 8 cătune și Branul de Jos cu 3 cătune având fiecare câte un primar ales de către săteni.

În anul 1885 s-au constituit cele 10 comune politice brănene: Fundata, Măgura, Moeciu de Jos, cu cătunul Cheia, Moeciu de Sus, Peștera, Poarta, Predeal, Sohodol, Șimon, Șirnea și două Notariate: Branul de Jos și Branul de Sus. Cu acest prilej s-a împărțit și averea comună lăsând neîmpărțite numai izlazul, târgul și pădurea din centru.

În anul 1924 prin noua împărțire administrativă cătunul Fundățica din județul Muscel se alipește la comuna Fundata.

Satele brănene rămân arondate la Districtul Făgăraș până la împărțirea administrativă din 1925 când Plasa Bran, cu reședința în Zărnești, având în componență 14 comune se alipește la județul Brașov.

În anul 1968 s-au constituit cele 3 comune pe care le întâlnim și astăzi: comuna Bran cu satele Poarta, Sohodol, Predeal, Șimon; comuna Moeciu cu satele Moeciu de Jos, Moeciu de Sus, Cheia, Peștera, Măgura și comuna Fundata cu satele Fundata, Șirnea, Fundățica.

POPULAȚIA

Populația satelor brănene începe să fie menționată în conscripțiile fiscale întocmite de către statul austriac începând de la sfârșitul sec. XVII. La 1695 pe lângă terenurile din Bran arendate de către orașul Brașov, figurează și un număr de 33 familii de colibași [27]. În prima conscripție întocmită la 1698 satele brănene lipsesc, însă istoricul brașovean Florin Salban care a cercetat documentul în Arhivele Statului de la Budapesta susține că la „cotorul paginei lipsesc foi rupte" unde „au fost înscriși în mod cert și capii de familie din satele brănene" [28].

În anul 1710 numărul colibașilor a crescut la 970, documentele consemnând existența a 194 familii. Cinci ani mai târziu în conscripția fiscală apar 211 capi de familie [29] (211 × 5 = 1 055 de locuitori). Numărul locuitorilor era mult mai mare, bărbații și femeile fără avere nefiind înregistrați. O consemnare mai puțin cunoscută a locuitorilor brăneni pe sate o aflăm în „Registrul colibașilor de la hotarul cetății Bran" pe anul 1732 [30]. Situația pe sate a numărului capilor de familii era următoarea:

1. Sohodol — 56 familii
2. Poarta — 19 familii
3. Predeal — 16 familii
4. Șimon — 58 familii
5. Moeciu de Jos — 73 familii
6. Moeciu de Sus — 50 familii
7. Fundata — 15 familii
8. Zbârcioara — 11 familii
9. Coacăza — 39 familii
10. Șirnea — 12 familii

[27] Gernot Neusbacher, *op. cit.*
[28] Fl. Salvan, *op. cit.*
[29] *Ibidem.*
[30] Arhivele Statului Brașov.

https://biblioteca-digitala.ro

În total erau 349 familii la care se adaugă 16 familii de fugiți înmulțiți cu indicele 5 rezultă un total de 1 825 locuitori.

O situație mai completă a numărului de locuitori în satele brănene o întâlnim în Urbariul din anul 1761 [31], unde sunt inscriși și iobagii și jelerii ce locuiesc pe teritoriul Branului după mărturia juraților satului. Se face precizarea că sunt înscriși ca iobagi sau moșneni „acei colibași care, după cum își amintesc jurații au locuit ei sau strămoșii lor pe teritoriul Branului, de asemenea și cei care s-au așezat pe teritoriul amintit venind de la Zărnești sau Tohan". Iar „Acei care însă... au venit și s-au așezat aici (cu excepția zărneștenilor și a tohănenilor) aceia nu au fost înscriși ca *moșneni* ci ca *jeleri*. De asemenea au fost înscrise și văduvele".

Situația populației din satele brănene potrivit urbariului din 1761 exprimată în număr de familii era următoarea:

Nr. crt.	SATUL	Iobagi	Văduvele iobagilor	Jeleri	Văduvele jelerilor	TOTAL
1.	Sohodol	56	9	35	8	108
2.	Poarta	26	5	18	2	51
3.	Predeal	16	1	12	5	34
4.	Șimon	82	11	36	3	132
5.	Moeciu de Jos	157	8	65	10	240
6.	Moeciu de Sus	85	8	72	1	166
7.	Coacăza și Șirnea	110	8	65	3	196
	TOTAL			303	32	925

Față de 1732 când s-au înregistrat 349 familii, creșterea demografică este spectaculoasă într-un interval de numai 29 de ani, numărul familiilor ridicându-se la 925, ceea ce reprezintă o populație de 4543 sporul fiind de 2798 locuitori.

Sporul natural este de 241 familii, în timp ce sporul migrator este de 335 familii.

Creșteri însemnate, prin imigrare, înregistrează satele situate la hotarul cu Țara Românească. În Moeciu de Jos din 75 familii, 65 sunt din Țara Românească. (În Moeciu de Jos întâlnim o familie din Macedonia — Iuon al Stan Grecului și o familie din Țara Făgărașului — Țeposu.) În Moeciu de Sus din 72 de familii, 68 sunt din Țara Românească. În Coacăza și Șirnea din 65 de familii, 61 familii sunt din Țara Românească, iar în Șimon din 36 familii, 25 familii sunt din Țara Românească, restul din Cristian și Râșnov.

În satele din sus de Bran imigrează locuitori din Râșnov și Cristian și mai puțin din Țara Românească.

Pentru anii următori documentele consemnează o oarecare fluctuație în ceea ce privește numărul locuitorilor. Astfel, până în anul 1869, într-un interval de un secol în satele din jos de Bran se observă o creștere continuă a populației; în satul Sohodol de la 540 locuitori în 1761 la 1110 în 1869. În satele Poarta și Predeal de la 425 la 876 locuitori. În satele din

[31] Arhivele Statului Brașov, Urbariale, pachetul 97.

https://biblioteca-digitala.ro

Branul de Sus procentul este mai mic, în satul Moeciu de Sus fiind chiar în scădere de la 830 locuitori în anul 1761 la 535 în anul 1869. Creșterea numărului populației este explicată atât prin natalitatea bogată cât și prin primirea de noi imigranți în satele de la contactul cu Muscelul și Țara Bârsei.

Urmărind tabelul cu evoluția numerică a populației în perioada 1869—1992 constatăm în satele de vale și în cele situate în apropierea drumului comercial o creștere a numărului locuitorilor și o fluctuație în satele de pe înălțimi, în raport cu atragerea forței de muncă spre activități comerciale și industriale odată cu dezvoltarea centrelor urbane din Țara Bârsei.

Populația satelor brănene în intervalul 1732 — 1992

Satul	1732	1761	1869	1880	1890	1930	1942	1992
Sohodol	280	540	1110	1163	1161	1536		2428
Poarta	95	255						2200
Predeal	80	170	876	906	858	1504		1160
Șimon	290	660	1249	1120	1082	1317	1278	844
Moeciu de Jos	365+55	1200	1525	1414	1495	2299	2530	2960
Moeciu de Sus	250	830	535	490	531	523	794	950
Fundata	75	—	643	702	680	763	1107	667
Coacăza	195	735	538	600	641	902	—	1010
Șirnea	60	245	602	700	727	1028	1186	618
Măgura	—	—	462	491	485	627	985	850

TIPOLOGIA AȘEZĂRILOR

Întemeierea, răspândirea și evoluția așezărilor brănene sunt rezultatul conjugării factorilor geografici, demografiei, economiei și istoriei într-un spațiu de interferențe etno-culturale, la contactul cu zone etnografice intra și extracarpatice.

Printre factorii geografici favorizanți structura geomorfologică a Platformei Bran, prin alternanța zonelor de calcar și conglomerat a avut o mare înrâurire asupra modului de răspândire a așezărilor omenești. Nucleele mai dese de gospodării se întâlnesc în zonele de conglomerat, care, fiind destul de apropiate, au întâlnit luarea în stăpânire de către om aproape a întregii suprafețe nivelate dintre Piatra Craiului și Bucegi-Leaota [32] în timp ce zonele calcaroase, prefăcute prin despăduriri în Karst, sunt locuite incidental și mai de curând prin revărsarea surplusului de populație. De asemenea, relieful platformei, cu culmi în general cu pante reduse, coborând treptat pe direcția sud-vest, nord-est, având coaste așezate „la față" în bătaia soarelui, ca și văile caracterizate prin prezența a două nivele de terase în lungul lor, au oferit condiții favorabile pentru întemeierea așezărilor omenești și dezvoltarea unei economii bazate pe valorificarea pășunilor și fânețelor care a configurat o economie pastorală.

[32] N. Orghidan, *op. cit.*, p. 21.

https://biblioteca-digitala.ro

„Structura așezărilor și forma satelor precum și numărul și felul clădirilor accesorii — arată R. Vuia — depinde în bună parte de felul de economie a regiunii, iar aceasta la rândul ei, în primul rând, de factorul geografic" [33]. De aceea vom vedea că structura satului brănean a fost determinată de economia pastoral-forestieră în satele „de sus" și agricol-pastorală în satele „de jos".

Distribuția și dinamica așezărilor brănene într-un spațiu favorizant dezvoltării unei economii pastoral-forestiere au fost determinate în egală măsură și de factorul istoric. Drumul Branului, care străbate Platforma, făcând legătura între Țara Bârsei și Muntenia, a constituit în același timp o arteră comercială dar și de invazie a armatelor care își disputau supremația în spațiul carpatic. Desele invazii, nesiguranța vieții și epidemia de ciumă care în sec. XVIII bântuia în zonă au făcut ca în evul mediu așezările omenești să caute amontele văilor și înălțimile. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, relativa stabilitate politico-militară și măsurile stimulative în plan economic care contribuie la dezvoltarea schimbului de mărfuri, determină apropierea gospodăriilor de principalele artere comerciale, de văi și drumuri.

Un alt factor care, cel puțin în faza arhaică, are un rol însemnat în configurarea structurii satului brănean îl constituie regimul de proprietate asupra pământului.

În satul brănean proprietatea imobiliară nu cunoaște împărțirea în intravilan (vatra satului) și extravilan (hotarul satului) gospodăriile fiind răspândite pe întregul hotar al satului.

Fiecare familie are proprietatea în jurul casei, sau ca urmare a creșterii demografice, divizate în mai multe părți ale satului. Ulițele lipsesc și comunicația se face de la drumul care traversează localitatea, pe poteci ducând de la o casă la alta. Gospodăria este așezată în mijlocul proprietății și îndeplinește atât funcția intravilanului, aceea de locuință în care se desfășoară activitatea familială cât și aceea a extravilanului, de spațiu de producție, de aici rezultând atât structura dispersată a satului cât și caracterul complex al gospodăriei brănene.

Proprietatea este împărțită în *bătătura*, spațiu pe care sunt grupate casa și construcțiile gospodărești, *grădina de legume*, *holda* pentru cartofi și *locul pentru fânețe*. Dacă proprietatea se întinde și pe un teren mai puțin productiv sau cu pâlcuri de pădure, această parte de loc este folosită pentru pășunatul vitelor și pe timpul verii.

Părțile de loc destinate culturilor sunt despărțite de fânațe și pășuni prin *garduri de tambre*, iar de căile de comunicație și de proprietățile învecinate prin *garduri de răzlogi*, trecerea dintr-o parte în alta făcându-se prin *pârleaz*.

După cum rezultă din documentele scrise și așa cum ne-au relevat și cercetările în teren în acest spațiu antropogeografic au existat două forme de proprietate imobiliară: *proprietatea devălmașă* asupra pământului din hotarul satului (izlazul) sau din golurile de munte folosit pentru pășunat pe timpul văratului și *proprietatea individuală* asupra terenului aflat în exploatarea individuală a familiei pe care își întemeiază

[33] R. Vuia, *Satul românesc din Transilvania și Banat*, în „Studii de etnografie și folclor", vol. I, București, 1975, p. 161.

https://biblioteca-digitala.ro

gospodăria, sau în cazul proprietății asupra mai multor locuri * construiesc adăposturi temporare. Aceste forme de proprietate asupra pământului se bazau pe principiul de drept cutumiar potrivit căruia ceea ce este creat de natură (pădurea, apele, pășunile) era stăpânire comună a obștii, iar ceea ce era creat de om prin munca lui (curături, desțeleniri, culturi de pomi roditori, etc.) devine proprietatea lui individuală [34].

Proprietarii devălmași aveau în stăpânire cote-părți numite „ocale" * folosite în indiviziune până la jumătatea secolului XX.

În satele brănene erau munți împărțiți pe *grupe de familii*, situație întâlnită și în Țara Românească în satele *împărțite pe moși* adică pe părți ereditare ale unor grupe de familii [35]. Această situație va duce, într-o evoluție a raporturilor juridice de proprietate, la existența în a doua jumătate a secolului XIX a două feluri de proprietate asupra pășunilor: *proprietatea urbariala* și *proprietatea pe ocale*.

Atât proprietatea devălmașă cât și proprietatea individuală se lăsau moștenire fiilor și fiicelor în părți egale prin înzestrare.

Hotărnicia se făcea în prezența dregătorilor satului iar din secolul al XVIII-lea de către castelanul cetății Bran, asistat de către birăii și juzii satului.

Evidența proprietății imobiliare s-a ținut, începând din secolul al XVIII-lea, prin *urbarii* în care erau consemnate bunurile aflate în posesia iobagilor și sarcinile acestora față de „domnul de pământ". Urbariile devin cu timpul acte oficiale folosite drept bază pentru întocmirea cărților funciare în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Clasificarea morfologică a satului brănean pe baza criteriilor de bază folosite în acest domeniu și ținând cont de realitatea că „așezările și curtea reflectă în structura lor influența celor două zone principale ale ocupațiilor" [36], zona agricolă cu așezări adunate și zona fânețelor cu așezări risipite, evidențiază preponderența tipului de sat cu case izolate pe platforme, iar pe văi și de-a lungul drumului apariția formelor de tranziție spre satul adunat.

Poziția și forma satelor brănene constituie o elocventă dovadă a adaptării formei satului la formele de teren. Sunt preferate platformele (Fundata, Șirnea, Măgura), părțile mai lărgite ale văilor, versantul însorit „fața", versanții văilor cu panta mai domoală și mai ales dacă acestea coborau spre răsărit sau spre miazăzi (Măgura, Peștera, Fundata), precum și partea superioară a văilor cu caracter de maturitate (Moeciu, Șimon, Poarta).

În privința structurii, așezările risipite brănene cunosc două forme: forma cea mai tipică având gospodării izolate presărate pe întregul hotar al satului în forma cea mai arhaică a *casei cu curte închisă*, întâlnită în literatura de specialitate sub numele de *gospodărie cu ocol întărit* și tendința de a se forma mici grupuri de case, nuclee de sat născute prin sporirea membrilor familiei, după cum o dovedește faptul că aceste că-

* În satele Branului întâlnim sistemul de împărțire a proprietății pe locuri.

[34] Ștefan Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, vol. III, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1986, p. 13.

* O oca = 1,5 ha.

[35] P. P. Panaitescu, *Obștea țărănească în Țara Românească și Moldova. Orânduirea feudală*, București, 1964, p. 133.

[36] R. Vuia, *op. cit.*, p. 163.

https://biblioteca-digitala.ro

tune poartă cel mai adesea numele patronimic al familiei care îl locuieşte : Şerbeşti (Fundata), Muchia Bădenilor (Măgura), Muchia Reiteştilor (Sohodol), etc. Caracteristica acestei forme de sat risipit în cătune, este gospodăria cu curte deschisă a cărei trăsătură esenţială constă în gruparea în diferite forme a gospodăriilor ţărăneşti în jurul casei în funcţie de relief, de complexele activităţi economice şi, in acelaşi timp, evitând direcţia vânturilor dominante.

În cele două variante : a) cu gospodării izolate şi b) risipit în mici grupuri de case, fiecare cu denumire distinctă, întâlnim toate satele din Platforma Bran ca forme tipice ale satului risipit, forma cea mai arhaică, caracteristică satului medieval brănean.

Spre deosebire de satele Măgura, Peştera, Şirnea şi Fundata a căror evoluţie morfologică are loc în cadrul aceluiaşi microrelief din hotarul satului, aşezările Moeciu de Jos, Moeciu de Sus, Şimon şi Poarta situate în sectorul estic al culoarului Bran au o evoluţie aparte determinată de forţa de atracţie pe care o exercită *drumul* şi *valea*, principalele artere de comunicaţie, asupra factorului demografic atunci când factorii economici o impun iar factorii istorici o permit. Aceste aşezări au în forma lor arhaică o *structură risipită* atât în forma cu gospodării izolate pe coaste şi muchii şi foarte rar pe terasele văilor cât şi sub forma unor nuclee de gospodării. În structura acestor sate, risipite pe înălţimi, a existat întotdeauna un nucleu de gospodării în vale considerat centrul administrativ, social, cultural situat la contactul cu arterele de circulaţie (Moeciu, Bran) prin care toate gospodăriile se integrau în procesul de dezvoltare social-economică a zonei Bran. Aceşti factori vor determina o evoluţie relativ unitară a aşezărilor brănene în timp ce căile de comunicaţie cu zonele extracarpatice vor avea ca urmare evoluţii diferenţiate în structura aşezării şi mai ales în forma gospodăriei.

În faza arhaică a satului risipit valorificarea păşunilor şi fâneţelor precum şi a pădurilor limitate aproape exclusiv la nevoile gospodăriei autarhice, au constituit forma de valorificare a potenţialului economic al zonei. De aceea satul cu case risipite se caracterizează prin complexitatea gospodăriei, pentru ca — după cum remarca Lucia Apolzan — datorită nevoilor economice ale acesteia se asigura pe un spaţiu insuficient delimitat toate funcţiile gospodăriei : producţie, depozitarea şi conservarea produselor şi alimentelor, consumul acestora, activitatea familială, socială, spirituală [37].

Din cercetările efectuate rezultă că satul risipit a fost exclusiv tipul de aşezare brăneană până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea când dezvoltarea economică a Ţării Bârsei, cu repercusiuni în înviorarea comerţului cu Ţara Românească dă noi valenţe drumului Branului.

Dezvoltarea industriei textile şi a celei de prelucrare a lemnului constituie principalii factori economici de polarizare a factorului demografic. Înmulţirea instalaţiilor tehnice de prelucrarea lânii şi lemnului şi mai ales posibilitatea valorificării acestor materii prime la fabricile de cherestea şi hârtie din Ţara Bârsei atrage populaţia spre vale. Asistăm

[37] Lucia Apolzan, *Forma arhaică de populare a zonei montane de la Porţile de Fier*, în „Anuarul Muzeului Etnografie al Transilvaniei" pe anii 1974—1975, p. 164.

https://biblioteca-digitala.ro

la un proces de transformare a structurii gospodăriei, atrasă spre activități economice mai rentabile și la coborârea acesteia în vale (Moeciu, Șimon, Poarta), coborâre corelată și cu creșterea demografică. De-a lungul văii, pe terase se întemeiază gospodării, însă o parte din membrii familiei rămân în continuare în gospodăria de pe înălțime. Este faza gospodăriei dedublate atât în vale cât și pe deal, cu aceleași funcțiuni.

Activitatea economică de creștere a animalelor este progresiv zbuciumată de o activitate de mare eficiență economică, aceea de valorificare a lemnului. Aceasta va determina schimbări atât în structura cât și în funcțiunile construcțiilor economice din cadrul gospodăriei cu tendință de specializare.

Acest proces de coborâre a gospodăriei și treptat a vetrei de sat de pe înălțime în vale îl întâlnim în așezările traversate de principalele văi: Moeciu, Zbârcioara, Poarta și Șimon a căror lărgime a favorizat întemeierea de gospodării. Vechile gospodării risipite rămânând adăposturi folosite temporar pentru valorificarea fânețelor și pășunilor. Satele Peștera, Măgura, Șirnea și Fundata vor evolua însă în cadrul aceluiași microrelief păstrând structura morfologică a satului arhaic dispersat.

În faza gospodăriilor dedublate, după funcția economică îndeplinită, adăpostul temporar de pe înălțime (pe care îl vom numi de acum încolo de *la hodăi* sinonim cu sălașele din alte zone ale țării) are toate trăsăturile unei gospodării și activități stabile: terenuri de fânețe și pășune, terenuri cultivate cu cereale, cartofi, legume, uneori și cu pomi fructiferi, ilustrând un mod de viață arhaic. În *satele cu hodăi* (Moeciu de Jos, Moeciu de Sus, Poarta, Șimon) gospodăria include casa și construcțiile economice din vatra satului și pe cele de la hodăi, împreună cu terenurile aferente. O parte a familiei locuiește la gospodăria de la hodăi, iar cealaltă parte în gospodăria din vale.

În faza intermediară, corespunzând cronologic începutului secolului XX are loc o scădere a ponderii economice a gospodăriei de la *hodăi* prin trecerea în cadrul gospodăriei din vale spre activități economice mai avansate — după cum am arătat mai sus — care asigură principala sursă de venit a populației.

În faza următoare, care coincide cu jumătatea secolului XX, membrii familiei se stabilesc și vor locui în casa din vale. Funcționalitatea de locuință a hodăii dispare și rămâne numai ca anexă a gospodăriei. Aceasta este faza în care hodaia rămâne cu caracter temporar, uneori folosită sezonier tot timpul verii pentru cositul fânului și în timpul iernii pentru consumul pe loc al furajelor și gunoirea locului.

În satul adunat din vale gospodăriile au tendința de grupare în porțiunile mai lărgite ale văilor, pe terase, pe o parte sau pe ambele părți ale văilor, așezările evoluând spre un sat adunat de formă tentaculară (Moeciu, Șimon, Poarta).

Ultima fază de evoluție a satului brănean este în strânsă legătură cu dezvoltarea activității comerciale pe drumul Branului. Apar gospodării de-a lungul drumului, la început cu funcții exclusiv comerciale (prăvăliile) și pe măsură ce populația este atrasă spre activitățile industriale din orașele Țării Bârsei cu funcții economice mixte.

Amplasarea casei și construcțiilor economice a fost în strânsă legătură cu fragmentarea, prin moșteniri succesive, a terenului în fâșii înguste, perpendiculare pe drum.

https://biblioteca-digitala.ro

Deşi capătă o structură caracteristică satelor adunate care păstrează însă şi forme de tranziţie de la satul risipit, satele brănene înşirate de-a lungul drumului (Sohodol, Bran, Poarta, Şimon, Moeciu) urmează calea evoluţiei naturale, specifică satului românesc.

PROFILUL ECONOMIC, OCUPAŢIILE

Hotarul comunelor brănene are o suprafaţă de 7.932 ha [38] cuprinzând următoarele categorii de terenuri:

— arabil — 887 ha
— păşuni — 2 495 ha
— fâneţe — 3 434 ha
— livezi — 155 ha

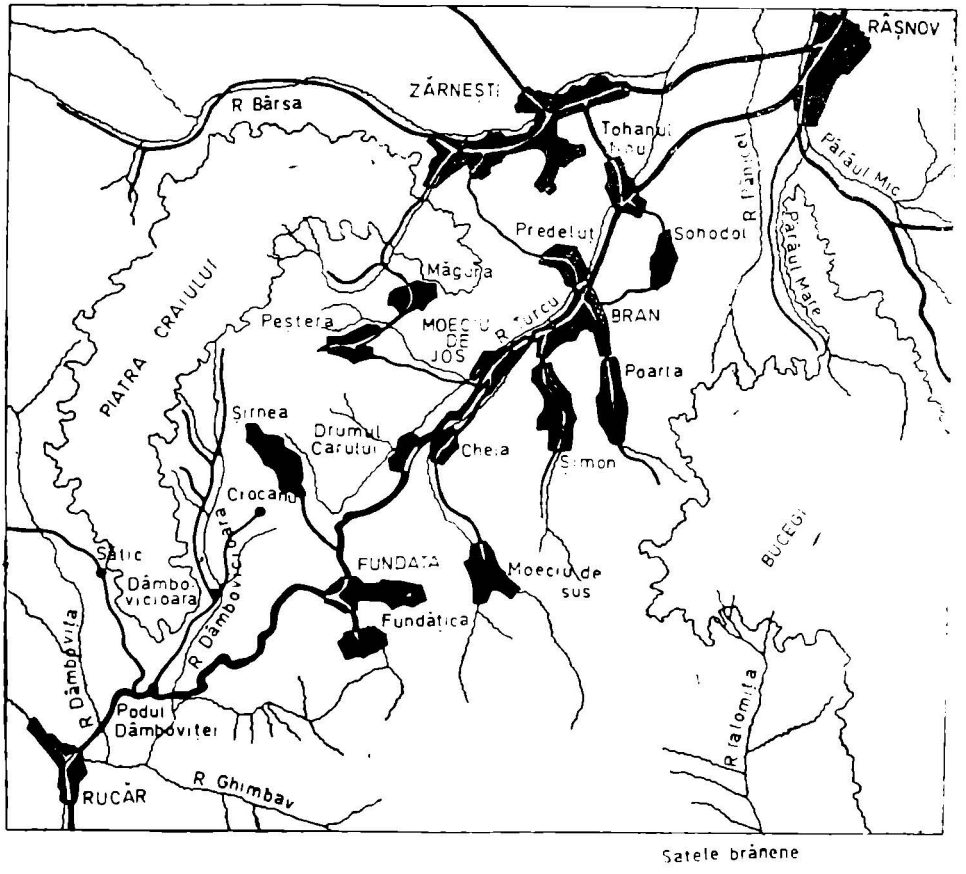

Fig. 1. Aşezările brănene

[38] Registrele agricole ale primăriilor celor trei comune brănene: Bran, Moeciu şi Fundata.

https://biblioteca-digitala.ro

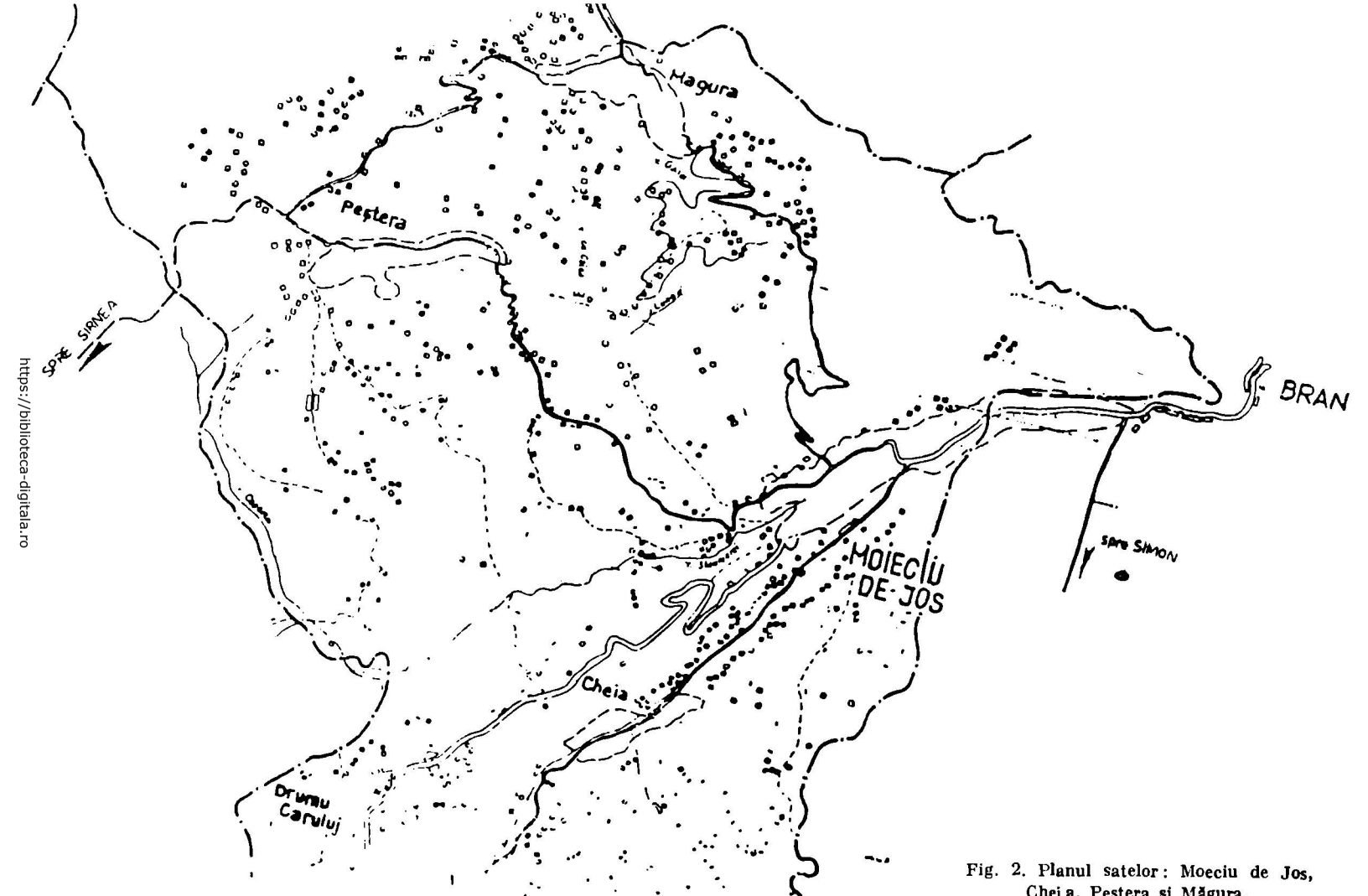

Fig. 2. Planul satelor: Moeciu de Jos, Cheia, Peștera și Măgura.

https://biblioteca-digitala.ro

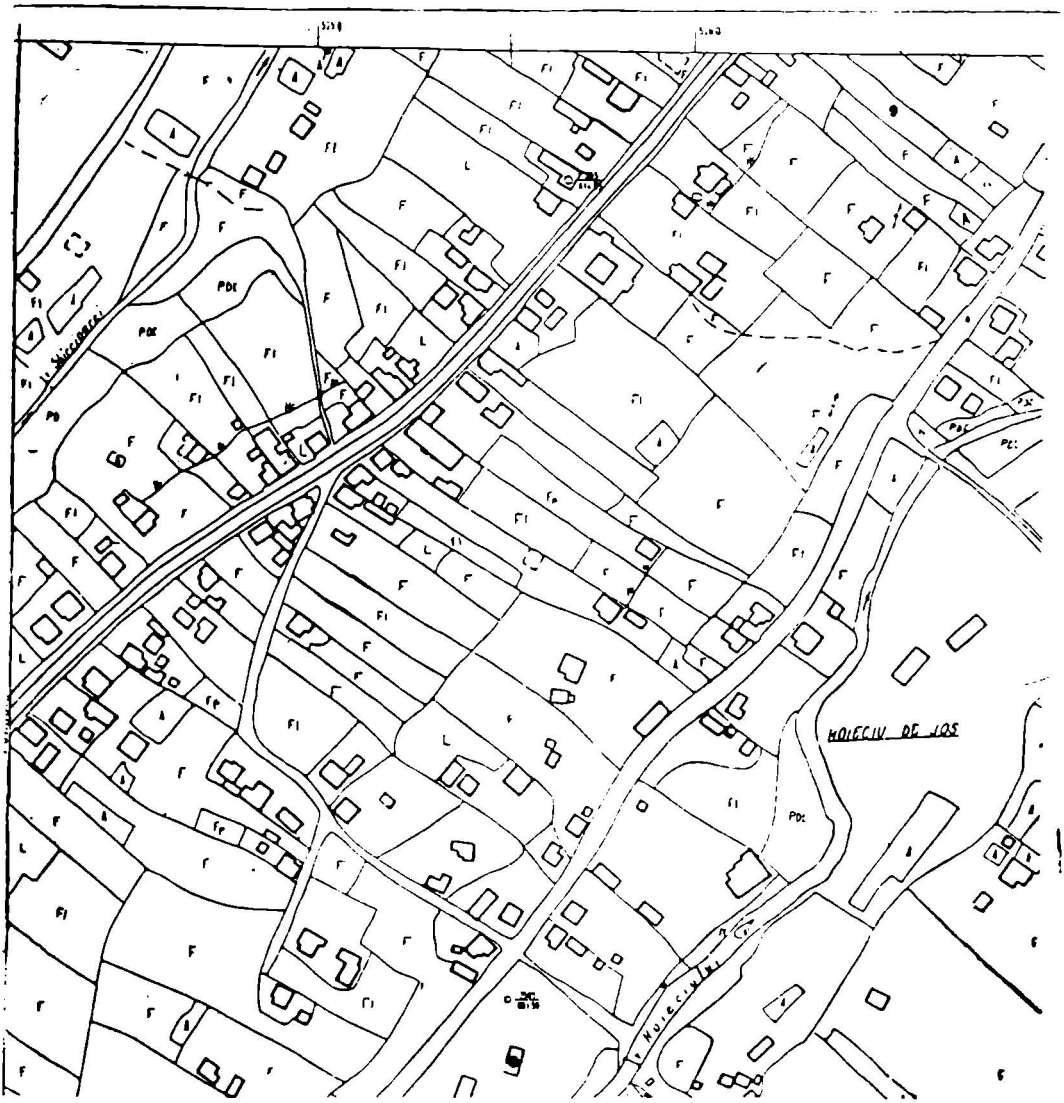

Fig. 3. Planul satului Moeciu de Jos cu delimitarea proprietăților.

Această structură a hotarului satelor brănene cu preponderența fânețelor și pășunilor a favorizat creșterea vitelor într-un raport care să asigure necesarul de produse alimentare și materii prime în gospodărie. Luând ca exemplu satul Șimon la o suprafață de 831 ha și un număr de 411 gospodării efectivul de animale este de 743 bovine și 6 733 ovine[39], reprezentând 1,8 bovine și 16 oi de gospodărie la o medie de 2 ha suprafață de teren aparținând fiecărui proprietar.

[39] Arhivele Statului Brașov, Fond Primăria Bran, anul 1942.

https://biblioteca-digitala.ro

Situarea pășunilor atât în hotarul satului cât și în golurile de munte a favorizat apariția a două tipuri de păstorit:

1. — *păstoritul local* cu pășunatul vacilor pe izlazurile comunale și înnoptatul în gospodărie în satele Fundata și Șirnea și cu stâna mixtă pe hotarul satului în satul Măgura.

2. — *păstoritul cu stâna la munte* pe care îl practică toate satele.

Unii proprietari de munți de la Bran sau care au închiriat munți de la proprietarii din satele județelor Prahova și Dâmbovița au practicat încă din secolul al XVIII-lea și păstoritul transhumant cu iernatul „*în baltă*".

Structura terenului satelor brănene evidențiază faptul că în satele de culme: Peștera, Măgura, Șirnea și Fundata cât și cele de vale: Moeciu de Jos, Moeciu de Sus și Șimon suprafața de teren arabil se reduce la petice de grădini de zarzavat și holde pentru cultivarea cartofului. În aceste sate *creșterea vitelor* este îmbinată cu *lucrul la pădure*, uneori locuitorii satelor făcând în acest scop deplasări sezoniere în marile bazine forestiere ale sud-estului Transilvaniei.

În satele Poarta, Sohodol și Predeluț suprafața de teren arabil și de livezi este mai mare, ceea ce a făcut ca pe lângă creșterea vitelor să se dezvolte agricultura și pomicultura ca ocupații care au asigurat și asigură în mare parte nevoile interne ale gospodăriei țărănești.

În urma fărâmițării terenurilor prin moșteniri succesive devenind insuficiente pentru nevoile gospodăriei, o parte a populației satelor brănene se îndreaptă spre centrele urbane din Țara Bârsei sau este atrasă în activitățile comerciale cu zonele subcarpatice de unde așezările brănene se aprovizionau cu produse agricole.

Evoluția așezărilor brănene în ultima jumătate de veac este în mare parte determinată de dezvoltarea economică a centrelor urbane din Țara Bârsei, de nevoia de comunicare pe spații largi, de nevoia de confort, dar și de păstrarea unui echilibru ecologic, prin găsirea modalităților viabile de conservare a valorilor ce asigură eternitatea ruralului românesc într-o lume care devine tot mai conștientă de imensul pas pe care trebuie să-l facă în tradițional.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

FOLCLORIȘTI ȘI ETNOGRAFI ROMÂNI CONTEMPORANI: NICOLAE CONSTANTINESCU

CONSTANTINESCU, Nicolae (n. 5 oct. 1941, Fierbinți—Ialomița), Școala generală și liceul la Fierbinți. Studii universitare la București. Facultatea de limba și literatura română; licențiat în filologie 1964 (teza *Epitetul în balada populară*). Din oct. 1964, preparator (asistent stagiar) la Catedra de teorie literară și folclor, specialitatea Folclor literar românesc; 1967—1974, asistent; 1974—1990, lector universitar; 1990—1995 conf., din 1995, prof. univ. la Facultatea de Litere de la Universitatea din București. Specializare în folclor din anii studenției sub îndrumarea prof. univ. dr. doc. Mihai Pop. Doctor în filologie, specialitatea folclor, 1971 (teza *Rima în poezia populară românească*, publicată la Editura Minerva, 1973). Între 16 sept. 1976 — 15 iulie 1978, bursier Fulbright și lector de limba română la Portland State University (Oregon, S.U.A.). Un semestru (nov. 1978 — mai 1979) lector de limba română la Universitatea din Turku (Finlanda) și, din nou, la aceeași universitate (1992—1995).

Orientat la început către studiul poeziei populare ca literatură, preocupat de aspectele formale al acesteia (epitetul, rima, formulele), situându-se în continuarea formaliștilor și a structuralismului, fără a cădea în exagerările unora dintre contemporani. Contactul cu terenul are o înrâurire benefică, descoperindu-i viața folclorului, procesele vii de creare și transmitere a producțiilor folclorice. Împreună cu Vasile Gusciac publică *Sub zare de soare*. Folclor poetic din Oltina (Dobrogea), (1972), bine apreciată de specialiști. Conduce, începând cu anul 1972 cercetările de teren organizate de Societatea Studenților Folcloriști din România (al cărei membru fondator este) în diferite zone etno-folclorice ale țării (Sârbi—Maramureș, Suici—Argeș, Perișani—Vâlcea, Voinești—Covasna, Voiniceni—Mureș, Cașvana—Suceava, Curtea—Banat).

Titular al cursului de *Folclor literar românesc*, pe care îl predă mai întâi la Facultatea de limbi străine a Universității din București, apoi la „bază", la Facultatea de limba și literatura română (Litere), unde a predat, în decursul anilor și numeroase cursuri speciale cu teme extrem de variate: *Modalități de interpretare a textului folcloric*, *Categorii narative contemporane*, *Cercetarea culturii populare* etc. A predat, de-a lungul anilor, și cursuri de etnologie generală sau axate pe teme precum relațiile de rudenie și reflexele acestora în folclor, etnologia vârstelor omului, comportamente și mentalități arhaice etc. Unele dintre aceste cursuri s-au întrupat, ulterior, în studii publicate în periodice sau în volume, precum *Lectura textului folcloric*, Editura Minerva, 1986 sau *Relațiile de rudenie în societățile tradiționale, Reflexe în folclorul românesc*, Editura Aca-

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 273—284, București, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

demiei, 1987 (Premiul „Sim. Fl. Marian" al Academiei Române pe anul 1987, decernat în 1990). Cursul *Romanian Traditional Culture. An Introduction*, predat la Universitatea din Turku (Finlanda) în anii 1993—1995, a fost reținut pentru publicare în seria „Scripta Ethnologica Aboensia" a Departamentului de Etnologie de la Turku și a apărut în 1996.

Chiar atunci când s-a aplecat asupra textelor de literatură cultă, „de autor", N. C. le-a privit din perspectiva raporturilor cu literatura orală, cu folclorul (v. *Literatura de inspirație folclorică și cititorul contemporan*, „A.U.B.", 1986; *Literatura populară, scrierile de inspirație folclorică și cititorul-elev de astăzi*, în vol. *Folclor și literatură*, S.S.F. Constanța, 1988; *Originea folclorică a unor specii din literatura cultă* în vol. *Limba română în școală*, S.S.F., 1986; studiile introductive și notele la George Coșbuc, *Cântece de vitejie*, „Lyceum", Albatros, 1981; Ion Creangă, *Povestea lui Harap-Alb*, Idem, 1983; *Lumea basmelor lui Petre Ispirescu*, prefață la *Legende sau Basmele românilor*, „Meșterul Manole", Minerva, 1989; *Analize literare* (în colaborare cu Doina Băghină), Saeculum, 1992; 1994).

Volumele publicate au fost primite favorabil de către specialiști care le-au apreciat adesea în termeni elogioși. Despre *Rima*... (1973) Ovidiu Bîrlea scrie în *Istoria folcloristicii românești*, 1974, p. 579—580: „Lucrarea... se înscrie drept realizarea cea mai de seamă în acest domeniu. Ea e continuarea firească a contribuției muzicologului C. Brăiloiu care, prin *Versul popular românesc cântat*, (1954) deschide acest domeniu prin determinarea aspectelor de bază. Constantinescu depășește vechile deprinderi scolastice de a alcătui inventare seci de dragul cazuisticii, încercând să coreleze rima populară cu conținutul mesajelor pe care le delimitează". *Lectura*... (1986) a înregistrat 11 recenzii, în țară și în străinătate: Margaret Hiebert Beissinger (Harvard University) notează în „Journal of American Folklore", vol. 101, no. 401, 1988, p. 363—364: „The Reading of Folkloric Texts is a thoughtful and original study centering on various modes of reading and interpreting oral literature from a number of perspectives. Published in Romania in 1986, it is a work relevant not only to scholars in Romania, but also to researchers in the West, where scholars perennialy raise and discuss questions regarding the interpretation of folklore. (...) The quest of the importance of viewing text within context, treated thouroughly by Constantinescu, is a fundamental issue among Western folklorists...". La fel, *Relațiile de rudenie*... (1987), deși tipărită într-un tiraj infim, a întrunit sufragiile specialiștilor fiind încununată cu Premiul „Sim. Fl. Marian" al Academiei Române (referenți Romulus Vulcănescu și Boris Zderciuc). Au semnat recenzii la această carte cercetători avizați precum Mihai Coman, Stanca Ciobanu, Otilia Hedeșan, Ion Șeuleanu, Victoria Popovici; aceasta din urmă scrie în „Limbă și literatură", vol. II, 1987, p. 283—286: „În contextul problemelor și rigorilor impuse astăzi cercetării relațiilor de înrudire, lucrarea lui N. Constantinescu reprezintă o carte necesară, căci împlinește o funcție culturală esențială: aceea a unei sinteze care să-l familiarizeze pe cititorul român cu materialul documentar și cu concluziile teoretice ale antropologiei culturale, multe încă la nivel de ipoteză, și să-i prezinte — în linii foarte generale, desigur — evoluția sistemului indo-european al

https://biblioteca-digitala.ro

înrudirii, zăbovind mai mult asupra celui tradițional românesc, ale cărui reflectări în folclor sunt urmărite în ultimul capitol".

Participă cu comunicări la principalele manifestări științifice din țară (Colocviul Național de Folclor organizat de Universitatea din Timișoara, din 1967, Sesiunile de comunicări ale Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte a Academiei Române, apoi ale Comisiei de Folclor a Academiei Române, al cărei secretar este din 1985, sesiunile științifice ale cadrelor didactice de la Facultatea de Limbă și Literatura Română/ Litere a Universității din București, colocviile Societății de Științe Filologice din România, fiind, din 1990, președintele Filialei București a S.S.F. etc.).

N. C. este membru fondator al Societății Studențești de Etnografie și Folclor (1975), membru (și secretar) al Comisiei de Folclor a Academiei Române (din 1985), membru în colegiul de redacție al publicațiilor „Limbă și literatură" (S.S.F.), „Revista de Etnografie și Folclor", „Memoriile Comisiei de Folclor"; este, de asemenea, membru al Societății Americane de Folclor (A.F.S.), participând, în această calitate, la Conferințele anuale ale acesteia din 1991, St. John's, Newfoundland, Canada și 1993, Eugene, Oregon, S.U.A.; al Societății Internaționale de Studiere a Narațiunilor Populare (I.S.F.N R) la ale cărei Congrese a fost prezent în 1969, la București, și în 1992, la Innsbruck, Austria; al Societății Internaționale de Studiere a Legendei Contemporane (I.S. C.L.R.), Paris, 1994 etc.

Cărțile, studiile și articolele publicate (peste 100), comunicările ținute la diverse manifestări științifice din țară și din străinătate scot în evidență preocuparea constantă pentru aspectele teoretice ale cercetării folclorului, pentru redefinirea conceptelor operaționale ale acesteia, pentru impunerea unei viziuni moderne în studierea folclorului ca fenomen viu, în procesualitatea lui, în contextele de viață care îl produc și îl perpetuează până astăzi (v. *Elaborarea instrumentelor de lucru și redefinirea conceptelor în folcloristica actuală*, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte", seria IV, tomul VII (1985), E.A., 1986, p. 195—200; *Elemente de teorie folcloristică în discursurile de recepție la Academia Română*, *Idem*, seria IV, tomul VIII (1986), E. A., 1987, p. 107—112; *Implicații teoretice în delimitarea categoriilor narative contemporane*, *Idem*, seria IV, tomul X, (1988), E. A., 1990, p. 97—102; *Un deziderat al cercetării folcloristice actuale*, „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul I (1987), E. A., 1990, p. 77—83).

După faza investigării folclorului ca literatură (v. *Model tradițional și improvizație în basm*, „Folclor literar", Timișoara, vol. II, 1968 p. 115—123; *Observații asupra stilului unui povestitor muntean*, „A.U.B.", anul XX, nr. 1—2, 1972, p. 291—296, *Premise la o stilistică a basmului*, *Idem*, anul XXII, 1973, nr. 1, p. 97—103; *„Cântă cucu-n par de vie". Lectura unui text folcloric*, *Idem*, anul XXIX, 1980, p. 113—117; *Creative Streotipy*, „Cahiers roumains d'études littéraires" 1983, nr. 4, p. 115—119; *Literatura populară*, „Limba și literatura română", anul XIII, 1984, nr. 1 și nr. 3; *Miorița* (comentariu literar), *Idem*, nr. 1, 1986), folcloristul s-a concentrat asupra studierii folclorului din perspectiva etnologică, promovând tipul de „lectură etnologică" pe care îl teoretiza în *Lectura textului folcloric* (1986), anticipat în studii precum *Note etnologice la „Zburătorul" de I. H. Rădulescu*, „Limbă și literatură"

https://biblioteca-digitala.ro

vol. IV, 1982, p. 538—543; *Exigențe actuale ale interpretării textului folcloric*, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte", seria IV, tomul III, 1981, E.A., 1983, p. 57—64; în studii precum *Note etnologice la câteva proverbe românești (proverb și înrudire)*, „Proverbium" (Drobeta Turnu-Severin), nr. 1, 1984, și continuat în studii precum *Relații și conflicte familiale în poveștile lui Creangă*, „R.E.F.", tomul 34, 1989, nr. 6, p. 517—524; *Mitul etnogenezei-rădăcini străvechi și semnificații actuale*, „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor' (serie nouă), 1, 1990, p. 148—152; *Tipologia relațiilor familiale în poveștile lui Ispirescu și Creangă* „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul II (1988), E. A., 1992, p. 33—38; *Fidelitatea memoriei sociale a basmului contemporan*, *Idem*, tomul III (1989), E.A., 1993, p. 37—45; *„Droaia de ciute". Comentarii etnologice la o colindă românească*, „Studii și comunicări" (etnologie), tomul VI (serie nouă), Sibiu, E. A., 1992, p. 71—78.

La curent cu orientările la zi din folcloristica europeană (și americană), pe care le-a cunoscut, chiar în perioadele când informația circula mult mai greu, în special datorită generozității profesorului său, Mihai Pop, și, ulterior, prin contactele personale pe care le-a stabilit, N. C. încearcă să atragă atenția asupra unor concepte, categorii folclorice, ipoteze și metode de lucru în actualitate (v. de ex. *The 'Hi-Fi' Memory of the Romanian Contemporany Fairy-Tales*, comunicare la al 10-lea Congres al ISFNR, Innsbruck, 1992; *Treasure-Hunting and Fortune-Making Stories in a 'Transition' Society*, comunicare la a 12-a Conferință a ISCLR, Paris, 1994; *Digging for Gold*, în vol. *Livets gleder. Festskrift til Reimund Kvideland pa 60-arsdagen*, 1995; *Coming of Age in Romania*, in „ARV. Nordic Yearbook of Folklore", vol. 51, 1995, p. 87—93), precum și să aducă la cunoștința străinilor contribuțiile de seamă ale folcloristicii românești (v. de ex. *Collecting and Publishing Ballads in Romania*, comunicare la a 25-a Conferință despre balade, Mellac, Franța, 1995).

N.C. urmărește cu atenție mișcarea de idei din folcloristica românească, dovadă stând zecile de recenzii și prezentări de cărți apărute în revistele de specialitate („R.E.F.", în primul rând, „A.U.B.", „Limbă și literatură"), dar și în publicații de cultură („România literară", „Contemporanul", „Argeș", „C.R.E.L." etc.) Notele sale de lectură adoptă o poziție obiectivă, eliberată de orice formă de partizanat, moderată în elogii, circumspectă în evaluări.

Folcloristul pledează pentru o perspectivă critică în studiile de folclor, pentru o privire îndreptată asupra propriului obiect, fie acesta 'creația populară' (folclorul) sau disciplina care o studiază (folcloristica) un dialog viu cu trecutul dar și cu prezentul, pentru regândirea clară și redefinirea necesară a principalelor concepte cu care operăm, pentru abordarea folclorului în contextul său cultural, singura cale prin care se pot înțelege mutațiile funcționale responsabile pentru seria infinită de resemnificări ale textului care asigură, în ultimă instanță, perpetuarea folclorului, dimensiunea lui contemporană.

https://biblioteca-digitala.ro

LISTA LUCRĂRILOR PUBLICATE

I. VOLUME

A. Studii de specialitate

1. *Rima în poezia populară românească*, București, Editura Minerva, 1973, 209 p. (cu un Rez. în lba franceză).
2. *Lectura textului folcloric*, București, Editura Minerva, (Seria „Universitas"), 1986, 234 p. (cu un rez. în lba engleză).
3. *Relațiile de rudenie în societățile tradiționale. Reflexe în folclorul românesc*, București, Editura Academiei, 1987, 187 p. (cu un rez. în lba engleză) (Premiul „Sim. Fl. Marian" al Academiei Române pe 1987).

B. Colecții, antologii, ediții, texte comentate

1. *Proverbe turcești*. Antologie, cuvânt înainte, note și indice (în colaborare cu A. Baubec), București, Editura Albatros (Colecția „Cogito"), 1972.
2. *„Sub zare de soare"*. Folclor poetic din comuna Oltina (în colaborare cu V. Gusciac), CJCES Constanța, 1973.
3. George Coșbuc, *Cîntece de vitejie*. Antologie, tabel cronologic, prefață și note de..., București, Editura Albatros (Colecția „Lyceum — Texte comentate"), 1981.
4. Ion Creangă, *Povestea lui Harap-Alb*. Tabel cronologic, prefață, note și bibliografie de..., București, Editura Albatros (Colecția „Lyceum — Texte comentate"), 1983.
5. *Lumea basmelor lui Petre Ispirescu*. Prefață la Petre Ispirescu, *Legende sau Basmele românilor*, București, Editura Minerva (Colecția „Meșterul Manole"), 1989.
6. *Comentarii literare* (în colaborare cu Doina Băghină și Cezar Tabarcea), Editura Saeculum, București (1991).
7. *Analiza literară* (în colaborare cu Doina Băghină), Editura Saeculum, București, 1992; Idem, Ediție revăzută, 1994.

II. STUDII

A. În volume

1. *Editarea culegerilor de folclor*, în vol. *Creația artistică populară azi*. Caiet editat de CCES, 1973, p. 49—52.
2. *„Cîntă cucu-n par de vie"*, în vol. *Analize de texte poetice*. Antologie. Coordonator Acad. I. Coteanu, București, Editura Academiei, 1986, p. 37—39.
3. *Originea folclorică a unor specii din literatura cultă*, în vol. *Limba română în școală*. Materiale în sprijinul elevilor pentru probele de limba și

https://biblioteca-digitala.ro

literatura română. Coordonare: Marica Anghelescu, „S. S. F.", Bucureşti, 1986, p. 59—62.

4. „*Miorița*", I d e m, p. 72—76.

5. *Obiceiurile vieții de familie*, în vol. *Introducere în cultura și civilizația poporului român*. Partea I. Coordonatori: Ion Coteanu — Florin Popescu, Bucureşti (T.U.B.), 1988, p. 219—235.

6. *Literatura populară, scrierile de inspirație folclorică și cititorul-elev de astăzi*, în vol. *Folclor și literatură*. „Buletin de informare şi documentare metodico-ştiinţifică", 2, S.S.F. Filiala Constanţa, Constanţa, 1988 (apărut în 1990), p. 11—20.

7. *Manuscrisul de la Iisalmi*, în *Romanistica Turkuensis. Mélanges d'Études Romanes*. Offerts à Lauri Lindgren a l'occasion de son 60e anniversaire, Turun Yliopisto, Turku, 1993, p. 45—56.

8. *Digging for Gold : the Legend's Way*, în *Livets gleder — Om Forskeren, Folkdiktningen og Maten*. En Venebok til Reimund Kvideland, Vett & Viten, 1995, p. 107—111.

B. În periodice

1. *Model tradițional și improvizație în basm*, „Folclor literar", Timişoara, vol. II, 1968, p. 115—123.

2. *Elemente paremiologice în „Amintiri din copilărie"*, „Analele Universităţii Bucureşti — Limba şi literatura română" (în continuare, „A.U.B."), anul XVIII, nr. 2, 1969, p. 141—148.

3. *Rima zero în cîntecul epic eroic*, „Revista de Etnografie şi Folclor" (în continuare, „R.E.F."), tom 15, nr. 6, 1970, p. 495—504.

4. *Folclorul în discursurile de recepție la Academie*, „A. U. B." anul XIX, nr. 1, 1970, p. 149—157.

5. *Aspecte ale culturii populare în publicații îndrumate de P.C.R.*, „R. E. F.", tom 16, nr. 3, 1971, p. 183—187.

6. *Observații asupra stilului unui povestitor muntean*, „A. U. B." anul XX, nr. 1—2, 1972, p. 292—296.

7. *Valori stilistico-semantice ale rimei zero*, „Folclor literar" Timişoara, vol. III, 1973, p. 201—209.

8. *Premise la o stilistică a basmului*, „A. U. B.", anul XXII, nr. 1, 1973, p. 97—103.

9. *Modalități de interpretare a textului folcloric*, „Limbă şi literatură" (Societatea de Ştiinţe Filologice din România) (în continuare, „Llit"), 1975, vol. II, p. 335—342.

10. „*Cîntă cucu'n par de vie*" *(lectura unui text folcloric)*, „A. U.B.", anul XXIX, 1980, p. 113—117.

11. *Anton Pann :* „*Despre prietenie*" (analiză literară), „Limba şi literatura română" (Revistă trimestrială pentru elevi) (în continuare, „Llr"), anul VI (IX), 1980, nr. 4, p. 18—20.

12. *Fişe pentru un dicţionar de folclor (I) : Autenticitate, Versificaţie populară*, „A. U. B.", anul XXX, 1981, p. 141—148.

13. *Fişe pentru un dicţionar de folclor (II) : Lectura textului folcloric*, „A. U. B.", anul XXXI, 1982, p. 47—49.

https://biblioteca-digitala.ro

14. *Un manuscris românesc din sec. al XVIII-lea în Finlanda (cu o notă introductivă de Dan Simonescu)*, „Manuscriptum", anul XIII, nr. 4 (49), 1982, p. 105—111.

15. *Note etnologice la „Zburătorul" de I. H. Rădulescu*, „Llit", 1982, vol. IV, p. 538—543.

16. *Exigențe actuale ale interpretării textului folcloric*, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte", seria IV, tomul III, 1981, București, Editura Academiei, 1983, p. 57—64.

17. *Conceptul de text folcloric*, „R. E. F.", tomul 28, nr. 1, 1983, p. 38—45.

18. *Fișe pentru un dicționar de folclor (III) : Caloian, Căluș, Paparudă*, „A. U. B.", anul XXXII, 1983, p. 17—21.

19. *Unitate și continuitate : argumentele folclorului*, „Transilvania", anul XII (LXXXIX), 1983, nr. 11, p. 50—53.

20. *Folklore as Evidence of the Romanian People's Unity and Continuity*, „Chaiers roumaines d'etudes litteraires", 1983, nr. 4, p. 115—119 (în continuare, „CREL").

21. *Literatura populară* (I), „Llr", anul XIII, 1984, nr. 1, p. 20—22.

22. *Literatura populară (II)*, „Llr", anul XIII, 1984, nr. 3.

23. *Note etnologice la câteva proverbe românești (Proverb și înrudire)*, „Proverbium", nr. 1, 1984, Drobeta Turnu-Severin, p. 25—32 (multigrafiat).

24. *Creative Stereotipy*, „CREL", 1984, nr. 1, p. 32—40.

25. *Repere în cercetarea actuală a folclorului*, „A. U. B.", anul XXXIII, 1984, p. 9—16.

26. *Fișe pentru un dicționar de folclor (IV) : Anecdotă, Descântec, Funcție, Funcționalitate, Funcționalism)*, „R. E. F.", tomul 30, 1985, nr. 2, p. 142—151.

27. *Elemente de cultură populară în proza contemporană (nuvelistica lui D. R. Popescu și Fănuș Neagu)* (I), „Llit", 1985, nr. 4, p. 576—586.

28. *Elemente de cultură populară în proza contemporană ... (II)*, „Llit", 1986, nr. 1, p. 69—77.

29. *Fișe pentru un dicționar de folclor (V) : Povestirea*, „R. E. F.", tomul 31, 1986, nr. 1, p. 42—45.

30. „*Miorița*" (comentariu literar), „Llr", 1986, nr. 1.

31. *Elaborarea instrumentelor de lucru și redefinirea conceptelor în folcloristica actuală*, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Arte", seria IV, tomul VII, 1985, Editura Academiei, București, 1986, p. 195—200.

32. *Literatura de inspirație folclorică și cititorul contemporan*, „A.U.B.", anul XXXV, 1986.

33 *Claritate, noutate, profunzime sau despre tinerețea fără bătrânețe a profesorului (Mihai Pop la 80 de ani)*, „R.E.F.", tomul 32, 1987, nr. 3, p. 211—222.

34. *Recitindu-l pe Creangă*, „Llit", vol. IV, 1987, p. 471—478.

35. *Elemente de teorie folcloristică în discursurile de recepție la Academia Română*, „Memoriile Secției de Științe Filologice, Literatură și Artă", seria IV, tomul VIII (1986), Editura Academiei, București, 1987, p. 107—112.

https://biblioteca-digitala.ro

36. *Elemente de antropologie culturală în studiile și cercetările lui Tudor Pamfile*, Idem, p. 257—262.

37. *Traditional Folk-Culture and National Identity*, „CREL", 1988, nr. 1, p. 29—33; vezi și *Cultura populară tradițională și identitatea națională*, „AUB" — „Limba și lit. rom.", anul XXXVII, 1988.

38. *Relații și conflicte familiale în poveștile lui Ion Creangă*, „R.E.F." tomul 34, 1989, nr. 6, p. 517—524.

39. *Structuri și expresii proverbiale în nuvela „Duios Anastasia trecea" de D. R. Popescu*, „Llit", vol. IV, 1989, p. 567—573.

40. *Capra, iezii și ⟨cumătrul⟩ lup*, „Revista noastră". Publicație a elevilor liceului „Unirea" din Focșani, anul XVIII (serie nouă), nr. 149—151 (oct.-dec. 1989), p. 2985—2987.

42. *Implicații teoretice în delimitarea categoriilor narative contemporane*, „Memoriile Secției de Filologie, Literatură și Arte", seria IV, tomul X, 1988, Editura Academiei, București, 1990, p. 97—102.

43. *Un deziderat al cercetării folcloristice actuale : redefinirea conceptelor*, „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul I, 1987, Editura Academiei, București, 1990, p. 77—83.

44. *„Folclorul — cum trebuie înțeles", după 80 de ani*, „Llit", 1990, nr. 3—4, p. 361—364.

45. *Mitul etnogenezei — rădăcini străvechi și semnificații actuale*, „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor", (serie nouă), 1, 1990, p. 148—152.

46. *Literatura populară în școală : restituirea întregului (I)*, „Llr", 19, nr. 3, 1990, p. 16—18; *(II)*, I d e m, nr. 4, 1990, p. 19—22.

47. *Dezbatere despre predarea folclorului în universitățile americane*, „Llit", nr. 1—2, 1992, p. 230—234.

48. *Tipologia relațiilor familiale în poveștile lui Ispirescu și Creangă*, „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul II (1988), Editura Academiei Române, 1992, p. 33—38.

49. *Fidelitatea memoriei sociale a basmului contemporan*, „Memoriile Comisiei de Folclor", tomul III (1989), Editura Academiei Române, 1993, p. 37—45.

50. *„Droaia de ciute". Comentarii etnologice la o colindă românească*, „Studii și comunicări" (Etnologie), Tomul VI (serie nouă), Sibiu, Editura Academiei Române, 1992, p. 71—78.

51. *Caracteristici ale baladei populare*, „Llr", nr. 3—4, 1993, p. 21—3.

52. *Coming of Age in România*, „ARV". Nordic Yearbook of Folklore, vol. 51, 1995, p. 87—93.

53. *Le symbole de l'epi du blé*, „REF", tomul 40, nr. 2, 1995, p. 131—4.

54. *Despre spiritul tolerant al românilor. Argumentele folclorului*, „REF", nr. 3, 1995, p. 261—6.

III. ARTICOLE

1. *Un autentic rapsod : lăutarul brăilean Petre Crețul Șolcan*, „Înainte" (Brăila), anul XXVI, nr. 7711, 5 oct. 1969, p. 3.

2. *Anton Pann — 115 ani de la moarte*, I d e m, nr. 7741, 9 nov. 1969.

https://biblioteca-digitala.ro

3. *Sensul autenticității în spectacolul folcloric*, Idem, nr. 7759, 30 nov. 1969.

4. *Ion Creangă sau ineditul perpetuu*, Idem, nr. 7783, 28 dec. 1969.

5. *Specificul local în folclor*, Idem, nr. 7816, 8 febr. 1970.

6. *Alexandru Ioan Cuza în tradiția populară*, Idem, nr. 7852, 22 martie 1970.

7. *Actualitatea unei tradiții: învățătorii-folcloriști*, Idem, nr. 7916, 7 iunie 1970.

8. *Note despre folclorul nou*, Idem, nr. 7886, 29 aug. 1970.

9. *Tradiție și contemporaneitate*, „Tomis" (Constanța), an V, nr. 8 (50), aug. 1970, p. 18.

10. *Efecte teatrale în arta povestitorilor populari*, „Caietul — program al Teatrului Național", nr. 12, Stagiunea 1971—72, p. 21.

11. *Culegerea și publicarea folclorului între rigoare și diletantism*, „Scânteia", anul XLI, nr. 9195, 1 iunie 1972.

12. *Ecouri la ⟨Dezbateri A⟩ (Deceniul VIII, Secolul XX — Înnoitorul folclorul românesc)*, „Amfiteatru", anul XIII, nr. 6 (150) iunie 1968.

13. *Virtuțile cercetării monografice*, „Transilvania", anul XIII (XC), nr. 9, 1984, p. 48—49.

14. *O veche polemică mereu actuală*, „Suplimentul literar-artistic al Scânteii Tineretului" („S.L.A.S.T."), anul IV, nr. 8 (126), 19 febr. 1984.

15. *Cultura populară azi*, „Flacăra", anul XXXV, nr. 45 (1638) 7 nov. 1986.

16. *Culegerile învățătorilor-folcloriști*, „S.L.A.S.T.", anul VI, nr. 49 (272), 6 dec. 1986.

17. *Obiceiuri românești: Călușul*, „Columna". Publicația studenților și cursanților lectoratului românesc din Finlanda, nr. 2, 1983.

18. *Obiceiuri românești: Paparuda*, „Columna", nr. 5, 1985.

19. *Aspecte actuale ale cercetării liricii populare*, „Transilvania", Serie nouă, anul XVI (XCIII), nr. 6, 1987 (vezi și *PresentDay Aspects of Research into Folk Lyric Poetry*, „Romanian Review", 41st Year, no. 11, 1987).

20. *Preocupări pentru studiul prozei populare în „Revista de Etnografie și Folclor"*, „R.E.F.", tomul 35, nr. 5—6, 1990, p. 378—380.

21. *Posibile reevaluări: „NIF Newsletter"*, „R.E.F.", tomul 37, nr. 5, 1992, p. 526—527.

22. *Conferința anuală a Societății Americane de Folclor*, „R.E.F.", tomul 37, nr. 6, 1992, p. 619—621.

23. *O publicație de peste Ocean: American Folklife. A Commonwealth of Cultures*, „R.E.F.", tomul 38, nr. 3, 1993, p. 277—278.

24. *Derek Walcott sau Identitate și pluralism cultural*, „Forum". Revista Învățământului Superior, anul XXXV, nr. 7—8, 1993, p. 61—3; vezi și *Identitate și pluralism cultural — premiul Nobel 1992*, „Viața Nouă" (Serie nouă), Editura „Grai și Suflet — Cultura Națională", anul I, nr. 8—9—10, 1992, p. 110—1 (apărut în 1994).

25. *Documentul folcloric într-o „istorie nouă" a Țărilor Române*, „Anuarul Arhivei de Folclor" (în continuare „AAF") (Cluj) XII—XIV (1991—1993), Editura Academiei Române, 1993, p. 489—93.

26. *Folcloristica română văzută de americani*, „REF", tom 39, nr. 1—2, 1994, p. 155—7.

https://biblioteca-digitala.ro

27. *Congres al Societății Internaționale de Studiere a Narațiunilor Populare (ISFNR) (Innsbruck, 1992)*, „REF", tom 39, nr. 1—2, 1994, p. 155—7.

28. *Conferința anuală a Societății Americane de Folclor*, Idem, nr. 3—4, 1994, p. 309—13.

29. *O recunoaștere internațională*, Idem, nr. 5—6, 1994, p. 547—8.

30. *A 12-a Conferință a ISCLR, Paris, 18—22 iulie 1994*, „REF", tomul 40, nr. 2, 1995, p. 235—9.

31. *La centenar, despre o antologie semicentenară*, „România literară", anul XXVIII, nr. 17, 3—9 mai 1995, p. 20.

32. *Itinerar belgian: tradiția între ieri și mâine*, „Viața Nouă" (Seria nouă), anul II, tomul VII, 1993, p. 140—2 (apărut '95).

33. *Kristillinen ja esikristillinen traditio Romaniasaa: jouluun ja vuoden taitteeseen liittyva lauluperinne*, „Aamun Koitto". Ortoksinen aikakaus- ja kulttuurilehti, 23, 8.12. 1995, p. 10—12.

IV. CRONICI ȘI RECENZII

1. Liviu Rusu, *Viziunea lumii în poezia noastră populară*, „Gazeta literară", anul XIV, nr. 34 (773), 24 aug. 1967.

2. Ovidiu Birlea, *Poveștile lui Creangă*, I d e m, nr. 49 (788), 7 dec. 1967.

3. Tache Papahagi, *Poezia lirică populară*, „Argeș", anul III, nr. 1 (20), 1968.

4. Marin Bucur, *Ovid Densusianu*, I d e m, nr. 2(21), 1968.

5. Miron Pompiliu, *Literatură și limbă populară*, „A.U.B." Seria Științe Sociale — Filologie, anul XVII, 1968, p. 205—206.

6. Constantin Brăiloiu, *Opere I*, I d e m, p. 207—209.

7. Gheorghe Vrabie, *Folcloristica română*, I d e m, anul XVIII, nr. 2, 1969.

68. *Flori rare din comoara folclorului nostru* (*Folclor din Oltenia și Muntenia*), *vol. III*), „Oltul" (Slatina), anul II, nr. 315, 22 febr. 1969.

9. *Doine și strigături din Ardeal de J. U. Jarnik și Andrei Bârseanu (Ediție critică de Adrian Fochi)*, „Argeș", anul IV, nr. 6 (37), 1969.

10. *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc (vol. I)*, I d e m, nr. 9 (40), 1969 (*atribuită, greșit, de redacție, lui Gh. Vrabie!).

11. D. Caracostea, *Poezia tradițională română*, „A.U.B.", Limba și literatura română, anul XIX, nr. 1, 1970, p. 163—165.

12. Al. Dima, *Arta populară și relațiile ei*, I d e m, anul XX nr. 1—2, 1971.

13. „*Folclor literar*", vol. II, Universitatea din Timișoara, „R.E.F.", tomul 16, nr. 1, 1971.

14. D. Caracostea — O. Birlea, *Problemele tipologiei folclorice*, „A.U.B.", anul XXI, 1972.

15. Ion Taloș, *Meșterul Manole*, „Scânteia", anul XLIII, nr. 9766, 30 ian. 1974.

https://biblioteca-digitala.ro

16. Virginia Cartianu, *Urme celtice în cultura și spiritualitatea românească* „Cahiers roumains d'études littéraires", nr. 1, 1974, p. 128—120 (în limba franceză).

17. Al. I. Amzulescu, *Cântece bătrânești*, „Scânteia", anul XLIV, nr. 10.112, 12 febr. 1975.

18. Gh. Vrabie, *Structura poetică a basmului*, „Limbă și literatură", vol. II, 1975, p. 399—400 (*semnat N. C.).

19. Mihai Pop — Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, „România literară", anul IX, nr. 34, 19 august 1976.

20. Nicolae Roșianu, *Stereotipia basmului*, „Cahiers roumains...", nr. 1, 1977, p. 122—124 (în limba franceză).

21. *Folklore Genres*, Edited by Dan Ben-Amos, „A.U.B.", anul XXVII, 1978, p. 154—148.

22. Două dicționare (*Tache Papahagi, *Mic dicționar folkloric*; Romulus Vulcănescu, *Dicționar de etnologie*), „Contemporanul", nr. 9 (1738), 28 febr. 1980.

23. *Introducere în etnologie* (coordonator R. Vulcănescu), I d e m, nr. 20 (1749), 16 mai 1980.

24. *Perspectiva lingvistică* (*Al. Niculescu, *Între filologie și poetică*), I d e m, nr. 30 (1759), 24 iulie 1980.

25. *Discursuri de recepție la Academia Română*, I d e m, nr. 33, (1762), 15 august 1980.

26. *O dimensiune esențială a folclorului* (*V. T. Crețu, *Ethosul folcloric — sistem deschis*), I d e m, nr. 43 (1772), 24 oct. 1980.

27. Gr. G. Tocilescu — Chr. N. Țapu, *Materialuri folcloristice* (Ediție de Iordan Datcu) (I), I d e m, nr. 48 (1977), 20 nov. 1980.

28. Adrian Fochi, *Estetica oralității*, I d e m, 15 mai 1981.

29. *O premieră remarcabilă* (*Al. I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic*. Tipologie și corpus de texte), „Viața studențească", anul XXVI, nr. 40 (908), 6 oct. 1982 (Vezi și „Ethnologica", 1982, în limba engleză).

30. Iordan Datcu — Sabina C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*, „Limbă și literatură", vol. I, 1980, p. 158—160.

31. Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc I*, I d e m, vol. IV, 1981, p. 659—661.

32. Nicolae Roșianu, *Eseuri despre folclor*, I d e m, vol. IV, 1982, p. 579—580.

33. Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc II*, I d e m, vol. I, 1984, p. 137—140.

34. Iordan Datcu, *Dicționarul folcloriștilor II. Folclorul muzical, coregrafic și literar românesc*, I d e m, vol. IV, 1984.

35. *Un tratat despre folclorul românesc* (*Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I—II), „Transilvania", anul XIII (LXXXX), nr. 2, 1984.

36. Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I—II, „Cahiers roumains d'etudes litteraires", nr. 1, 1984 (în limba engleză).

37. Mihai Coman, *Izvoare mitice* (1980), *Sora Soarelui* (1983), I d e m (în limba italiană).

38. Artur Gorovei, *Literatură populară*, vol. II (Ediția Iordan Datcu), „R. E. F.", tom 31, nr. 1, 1986 (*semnat C. Nicolae).

https://biblioteca-digitala.ro

39. Margaret Hiebert, *The Oral Compositional Style in Romanian Traditional Narrative Poetry : the Songs of Constantin Staicu*, „R. E. F.", tom 32, nr. 1, 1985.

40. Stelian Cârstean, *Balada în folclorul Moldovei de Nord*, „R. E. F.", tomul 20, nr. 1, 1985.

41. Nicoleta Coatu, *Lirica populară românească cu tematică actuală — clasificarea tematică a variantelor motivice*, „R. E. F.", tom 30, nr. 2, 1985.

42. Sabina Ispas — Doina Truță, *Lirica de dragoste*. Index motivic și tipologic. I (A — C), „R. E. F.", tom 31, nr. 2, 1986.

43. Mihail M. Robea, *Basme populare românești*, „Limbă și literatură", vol. II, 1987.

44. Ivan Evseev, *Simboluri folclorice*. Lirica de dragoste și ceremonialul de nuntă, I d e m, vol. IV, 1988, p. 620—622.

45. Adrian Fochi, *Valori ale culturii populare românești*. Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu. Ediție îngrijită de Rodica Fochi. I d e m, vol. I, 1989.

46. Petru Caraman, *Studii de folclor*. II. I d e m, vol. II, 1989.

47. I. Diaconu, *Ținutul Vrancei : etnografie-folclor-dialectologie*. Vol. I—II. Ediție îngrijită de Paula Diaconu, I d e m, vol. II, 1990.

48. *Certitudini și îndoieli* (despre discursul rostit de Alan Jabour la a o suta aniversare a Societății Americane de Folclor (A.F.S.), „R.E.F.", tom 35, nr. 2, 1990. p. 211 (Breviar).

49. *Indicele bibliografic al unei reviste centenare : „Journal of American Folklore"*, „R.E.F.", tom 35, nr. 3—4, 1990, p. 257—258 (Breviar) (Semnat C. Nicolae).

50. *Studiu american despre folclorul din Maramureș*, „R.E.F." tom 35, nr. 2, 1990 p. 139 (Breviar).

51. *Colindă-mă, Doamne, colindă*. Antologie de Iordan Datcu, Editura Minerva („B.P.T."), „Llit" nr. 3—4, 1994.

52. Ștefănescu, Călin-Bogdan, *10 ani de umor negru românesc. Jurnal de bancuri politice*. București, Metropol-Paideia, 1991 (10 Years of Romanian Black Humor. A Diary of Political Jokes), „Fabula". Zeitschrift fur Erzahlforschung/Journal of Folktale Studies..., 35. Band. Heft 1/2, 1994, p. 192—194.

53. *Vasile Latiș, Păstoritul în Munții Maramureșului (Spațiu și timp)*, Baia Mare, 1993, „Llitt", vol. I, 1995, p. 142—4.

54. Gary Alan Fine, *Manufacturing Tales. Sex and Money in Contemporary Legends* (1992), „REF", tomul 40, nr. 4, 1994, p. 492—3.

https://biblioteca-digitala.ro

ETNOLOGIA LA ACADEMIA ROMÂNĂ, IERI ŞI AZI

IORDAN DATCU

În urmă cu aproape 120 de ani Academia Română începea să publice lucrări de etnologie, să dea curs propunerilor lui B. P. Hasdeu pentru adunarea obiceiurilor poporului român, cap de serie fiind acea dare de seamă a savantului despre chestionarul redactat pentru adunarea obiceiurilor juridice ale poporului român, tipărită în „Anale" (1877—1878). În „Anale" şi apoi în celebra colecţie „Din viaţa poporului român", iniţiată cu lucrarea lui Pompiliu Pârvescu, *Hora din Cartal.* Cu arii notate de C. M. Cordoneanu (1908) şi încheiată cu vol. al XXXIX-lea, Rădulescu-Codin, *Literatură, tradiţii şi obiceiuri din Corbii Muscelului.* Cu note istorice, 24 arii populare... (1929), au apărut sistematic lucrări de o mare varietate, tratând chestiuni privitoare la obiceiurile din ciclul vieţii, literatură populară (texte şi studii), mitologie, medicină populară, descântece, industria casnică, dialectele aromân, meglenoromân, istroromân. Sunt lucrări fără de care etnologia românească ar fi avut multe pagini albe. Să amintim, totodată, importantele discursuri de recepţie, cum sunt : M. Sadoveanu, *Poezia populară*, Duiliu Zamfirescu, *Poporanismul în literatură*, S. Fl. Marian, *Cromatica poporului român*, S. Mehedinţi, *Caracterizarea etnografică a unui popor prin munca şi uneltele sale.* Cele 85 de titluri apărute, între anii 1877 şi 1929, adică până la înfiinţarea Arhivei de Folclor a Academiei, sunt lucrări de referinţă. Avem prilejul acum să consemnăm împlinirea unui secol de la apariţia unor lucrări cum sunt : Gh. Crăiniceanu, *Igiena ţăranului român*, N. Manolescu, *Igiena ţăranului român*, D. C. Ollănescu-Ascanio, *Teatrul la români*, partea I, *Datine, năravuri, jocuri, petreceri, spectacole publice* ş.a., Lazăr Şăineanu, *Basmele române în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice.* Studiu comparativ. Cartea a fost reeditată în 1978 la Editura Minerva. Privim cu nostalgie spre timpurile când putea fi elaborată o astfel de lucrare şi cu mâhnire spre vremea noastră, când n-a putut să fie elaborat şi tipărit un corpus al basmului românesc.

Fără îndoială că se simţea nevoia unui salt de la nivelul lucrărilor tipărite în colecţia „Din viaţa poporului român" spre o abordare mai exigentă a domeniului. Se ştie că au fost formulate de către Ov. Densusianu critici asupra acestei activităţi a Academiei Române. De asemenea, Al. Rosetti, într-un interviu pe care l-a acordat „Faclei" din 30 mai 1936, între alte critici pe care le îndrepta împotriva Academiei Române era şi aceea că „publică o colecţie de maculatură folclorică". Acuza era ne-

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 285—301, Bucureşti, 1996

https://biblioteca-digitala.ro

dreaptă în generalitate ei, fiindcă sunt multe lucrările din colecţia amintită elaborate de reputaţi specialişti. Amintim câteva : Tache Papahagi, *Graiul şi folclorul Maramureşului ;* Bartók Béla, *Cântece poporale din comitatul Bihor ;* Alexiu Viciu, *Colinde din Ardeal.* Unele lucrări poartă girul unor mari personalităţi. Astfel, lucrarea lui G. Fira, *Nunta în Vâlcea*, este însoţită de prefaţa-referat a lui C. Brăiloiu, o altă lucrare a aceluiaşi G. Fira, *Cântece şi hore*, a fost tipărită „după alegerea şi cu îngrijirea lui D. G. Kiriac". O serie de lucrări se resimt benefic de îndrumarea ştiinţifică de a nu mai tipări doar texte de cântece populare. Astfel, lucrarea lui Al. Vasiliu, *Cântece, urături şi bocete ale poporului* este însoţită de 43 arii notate de Sofia Teodoreanu, lucrarea lui Rădulescu-Codin, *Literatură, tradiţii şi obiceiuri din Corbii Muscelului*, conţine şi ea 24 arii populare.

Academia Română, prin „Din viaţa poporului român" şi „Anale", a contribuit decisiv la afirmarea unor etnologi merituoşi. Lui S. Fl. Marian i-a tipărit 11 lucrări, lui Tudor Pamfile 19. S. Fl. Marian nu a avut, se ştie, o pregătire de filolog, o serie de lucrări ale sale au carenţe în această privinţă. Ani de zile am cercetat, cu maximă atenţie, modul cum S. Fl. Marian a citat din numeroasele surse pe care le-a folosit în cele două trilogii ale sale, „Sărbătorile la români" şi „Naşterea, Nunta şi Înmormântarea la români". Sunt, firește, şi abateri de la rigoarea pe care o impune citarea unui text, însă în ansamblu pot depune mărturie că S. Fl. Marian a vădit totuşi probitate, nu a falsificat texte, nu le-a dat interpretări deviate. Nici Tudor Pamfile n-a avut pregătire de filolog, însă şi el a vădit mare respect pentru autenticitatea tradiţiilor populare. Academia îi cunoştea şi aprecia aceste calităţi, dovadă stând nu doar faptul că i-a tipărit atâtea cărţi ci şi intenţia ei de a-l primi printre membrii ei corespondenţi, evenimentul neavând loc din cauză că Pamfile n-a trimis la timp răspunsul său că este de acord. Era grav bolnav şi la puţin timp după aceea avea să se stingă din viaţă.

Mai este un fapt esenţial, care se cuvine să fie evocat, şi anume că Academia Română a şi premiat o serie de lucrări, cum sunt acelea ale lui L. Şăineanu, Gh. Crăiniceanu, N. Manolescu şi Zamfir Arbure.

Pasul major spre asigurarea cadrului propice pentru cercetarea modernă l-a făcut Academia Română prin înfiinţarea, în urmă cu 65 de ani, a Arhivei de Folclor. Aceasta a tipărit, până în 1947, acea publicaţie de nivel european care este „Anuarul de folclor" (7 vol.).

După 1947, când s-au făcut enorme greşeli, când au avut loc atentate care au avut repercusiuni asupra cercetării etnologice, graţie demersurilor unor cărturari de înaltă ţinută domeniul se va redresa, se va înfiinţa institutul de specialitate din Bucureşti, va începe să apară „Revista de folclor". Academia Română şi editura ei vor înregistra o serie de succese. Sunt de amintit ediţiile critice N. Pauletti şi G. Alexici, întocmite de Ion Muşlea, apariţia monografiei şi corpusului *Mioriţa*, de Adrian Fochi, distinsă cu Premiul „B. P. Hasdeu", apoi studiul aceluiaşi *Coordonate sud-est europene ale baladei populare româneşti* şi ediţia definitivă I. U. Jarník—A. Bârseanu, *Doine şi strigături din Ardeal.* Alţi specialişti au fost editaţi de Academia Română : G. Vrabie, *Folclorul. Obiect—principii—metodă—categorii ; Mioriţa* şi buna ediţie critică V. Alecsandri, *Poezii populare ale românilor ;* I. C. Chiţimia, *Folclor şi*

https://biblioteca-digitala.ro

folcloristică românească ; Al. I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic* şi *Balada amilială ;* Ovidiu Papadima, *Anton Pann, cântecele de lume şi folclorul Bucureştilor ;* R. Vulcănescu, *Mitologie română ;* Sabina Ispas şi Doina Truţă, *Lirica de dragoste* (I—IV); N. Constantinescu, *Relaţiile de rudenie în societăţile tradiţionale. Reflexe în folclorul românesc.*

Nu facem un inventar al tipăriturilor Academiei Române între anii 1947 şi 1989, fiindcă dorim să ajungem la situaţia actuală a etnologiei la Academia Română şi la editura ei.

Se cuvine să remarcăm cu satisfacţie două contribuţii majore ale Academiei Române : faptul că se află sub tipar *Atlasul etnografic al României*, lucrare fundamentală pentru a cărei tipărire — sperăm nu prea îndepărtată — Academia va binemerita recunoştinţa lumii ştiinţifice, şi celălalt fapt, că Academia editează publicaţiile periodice : „Anuarul Arhivei de folclor", „Anuarul Institutului de etnografie şi folclor C. I. Brăiloiu", „Memoriile Comisiei de folclor", „Revista de etnografie şi folclor", „Studii şi comunicări de etnologie". Să adăugăm că, din când în când, „Academica" tipăreşte şi articole de etnologie. În programul sesiunii de comunicări de astăzi figurează o comunicare despre „Revista de etnografie şi folclor" şi una despre „Memoriile Comisiei de folclor". Cum nu pot avea loc acum discuţii pe marginea acestor două comunicări, propun ca în curând să fie analizate aici, la Academie, aceste două publicaţii, o analiză a lor nemaiavând loc de când nu se ştie.

Domeniul cel mai deficitar, în ultimii ani, la Editura Academiei Române este cel al cărţii de folclor. Lansarea colecţiei „Din viaţa poporului român", colecţie aşteptată şi foarte necesară în condiţiile în care celelalte edituri, de stat şi particulare, acordă un spaţiu infim cărţii de etnologie, devine tot mai necesară. Este atât de rară cartea bună de etnologie, în ultimii ani, în planurile Editurii Academiei, încât un putem cita decât un singur titlu remarcabil : Petru Caraman, *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiţia autohtonă*. Ediţie îngrijită şi prefaţă de Ovidiu Bîrlea (1994). De altfel, cartea bună de etnologie este atât de rară încât Academia n-a găsit o carte demnă de a fi distinsă cu premiul „Simion Florea Marian" pe anul 1992.

Realizările pe care le-am amintit se explică, indubitabil, şi prin prezenţa, în diferite perioade, în forul academic, ca membri, membri corespondenţi sau membri de onoare a unor personalităţi ca V. Alecsandri, B. P. Hasdeu, At. M. Marienescu, S. Fl. Marian, Artur Gorovei, Ov. Densusianu, Ion Bianu, C. Brăiloiu, D. Caracostea, Ion Muşlea ş.a., unii dintre ei cu un profil ştiinţific mai complex. Astăzi însă Academia Română are, dintre etnologi, doar trei membri de onoare, Paul Petrescu, Paul H. Stahl şi Romulus Vulcănescu, primii doi însă trăiesc de mulţi ani în străinătate. Deci nici un membru sau membru corespondent dintre etnologi, o situaţie care durează de mulţi ani. Este regretabil că este ţinut departe de Academie un etnolog de talia unui Al. I. Amzulescu autor al unei opere impunătoare. Alte doleanţe ale noastre privesc dotarea institutelor cu aparatură modernă, înscrierea în planurile Editurii Academiei a unor lucrări de etnologie, tipărirea la timp a revistelor de specialitate : „Anuarul Arhivei de folclor" n-a mai apărut din anul 1993.

Alte obligaţii îi revin Academiei : luarea unor măsuri urgente pentru arhivarea modernă a miilor şi miilor de documente care altfel se pierd

https://biblioteca-digitala.ro

cu trecerea timpului, se degradează; încheierea și editarea corpusului folclorului românesc.

Dar fiecare dintre noi va trebui să contribuim la redresarea interesului pentru tradițiile spirituale ale poporului nostru. În ceea ce mă privește, în calitatea mea de redactor coordonator al „Dicționarului literaturii române de la origini până în prezent", lucrare prioritară a Academiei, vă pot comunica preocuparea mea de a acorda etnologiei spațiul meritat în această lucrare enciclopedică.

ETNOLOGIA DE URGENȚĂ

— împliniri și deziderate —

ILIE MOISE

Aniversarea a 65 de ani de la instituționalizarea cercetării academice din domeniul civilizației românești de tip tradițional m-a determinat, volens-nolens, să răsfoiesc lucrările privind înființarea „Arhivei de Folclor" a Academiei Române și nu numai. Și am remarcat un lucru ce se desprinde direct sau indirect din parcurgerea materialelor : întreagă etnologia românească stă *sub semnul urgenței*, declanșate, îndeobște, de teama dispariției folclorului, etnografiei și a artei populare. Cele dintâi semnale de alarmă apar în secolul trecut, ele fiind însă bine recepționate și înțelese de personalități de talia lui *Hasdeu*, *S. Fl. Marian*, *Nicolae Densușianu*, sau în secolul nostru de *Ion Mușlea*. Datorită acestor ctitori ai *Arhivei naționale de folclor*, la care trebuie să mai adăugăm contribuțiile unor specialiști de mare anvergură de peste munți, precum *Ovid Densusianu*, *C. Brăiloiu* sau *George Breazul*, suntem astăzi posesorii uneia dintre cele mai bogate arhive de folclor din lume. Activitatea lor s-a constituit în tot atâtea *momente hotărâtoare* în dezvoltarea științei pe care o slujim — fiecare după puterile și posibilitățile noastre. Acești predecesori au strâns zeci de tomuri, au tezaurizat, ne-au pus la dispoziție întreg materialul necesar construirii unui edificiu „cum n-a mai fost altul" ! Au realizat „temelia", ne-au procurat aproape toate „materialele" necesare înălțării unui *edificiu măreț* care să poată da seama Europei și lumii despre *identitatea noastră etnoculturală*. Dacă la noi „zidul" nu se surpă, precum în legenda lui Manole, n-are cum s-o facă pentru că această construcție nu avansează ! Este minunat, este foarte frumos gestul omagierii predecesorilor dar sunt sigur că ei s-ar bucura și mai mult dacă le-am continua „lucrarea" și le-am încununa eforturile cu o *sinteză națională* — O enciclopedie a civilizației românești de tip tradițional.

Iară noi, noi epigonii ? !

Peste 5 ani se sfârșește secolul XX. La întâlnirea cu mileniul III etnologia românească nu reușește să aducă cu sine nici o lucrare de

https://biblioteca-digitala.ro

sinteză finalizată : — *Bibliografia generală a folclorului și etnografiei* s-a oprit la 1891..., *Atlasul etnografic al României* zace în sertarele Institutului de Etnografie și Folclor din București, iar *Colecția națională*... bate demult pasul *pe loc*. Cât despre o posibilă *Enciclopedie a civilizației noastre tradiționale*... nu ne aflăm nici măcar în stadiul de... proiect. Tentativele..., inclusiv cea mai recentă, aceea a lui Alexandru Dobre, au rămas fără ecou, fără răsunet.

Noi, mâine-poimâne, vom fi generația mileniului doi a etnologiei românești, iar cei de după noi se vor întreba ce au făcut „bătrânii" din secolul trecut pentru civilizația noastră de tip tradițional? Cu ce ne prezentăm, domnilor colegi, la judecata celor din mileniul trei? Atunci noi vom fi considerați doar martorii neputincioși ai dispariției civilizației tradiționale românești, această temelie a identității noastre culturale. Drama culturii populare românești este, indiscutabil, *dispariția!* Și dispariția este ireversibilă, nu putem s-o oprim noi ! Iar ritmul de prefaceri niciodată nu a fost cel de astăzi ! Nu au dispărut valori tradiționale în ultimii 50 de ani de comunism câte au dispărut în ultimii 5 ani de democrație ! Poate veți spune că bunurile culturale trebuie să circule ! Da, așa e ! Dar pe mine mă interesează cum ! Dispar unicate, valori inestimabile și le regăsești în talciocuri, în târguri de vechituri, nu la marile *case de licitații* internaționale, nu la bursa adevăratelor valori patrimoniale, acolo unde le este locul !

Sunt întrebări care nu-mi dau pace, cărora singur nu le pot găsi o rezolvare, drept pentru care, iată, le-am adus în fața Dvs.

În ceea ce mă privește cred că se cuvine mai întâi să ne facem un profund examen de conștiință, să ne-ntrebăm fiecare, deadevăratelea — *ce-am făcut în ultimii 5 ani?* și să găsim motivația necesară —, dar și *posibilități și resurse* de a demara *urgent* acțiunea de *salvare* a ceea ce se mai poate salva. Necesitatea investigării urgente a tuturor segmentelor de civilizație tradițională este reclamată — așa cum spuneam — de dezvoltarea haotică, pierdută de sub control, a societății românești. Obiectivul major este obținerea unei *baze documentare* cât mai complexe și complete în vederea completării și elaborării marilor sinteze ale etnologiei românești — *Atlasul etnografic* și *Enciclopedia civilizației tradiționale*. Ele vor reprezenta „răspunsul" etnologilor români la întrebările privind *identitatea*, *unitatea* și *continuitatea* noastră. Pentru a realiza, într-un timp record, o cercetare de o asemenea anvergură este necesară conjugarea tuturor eforturilor științifice din România (și nu numai !). Și mai ales trebuie să existe, să funcționeze acele „vase comunicante" care leagă *muzeele* de *instituția de cercetare* și de *învățământ*.

Pornind de la experiența acumulată de colegii de la *Atlasul etnografic* și de la *Dicționarul general al literaturii române*, coordonatorul este un eminent folclorist român — dl. I. Datcu, dar cooptând cercetători și din alte domenii (îndeobște specialiști în prelucrarea pe calculator), vom putea întocmi acel visat *chestionar național* care să ne permită radiografierea tuturor segmentelor de civilizație tradițională românească, acum la sfârșit de mileniu II. Aceasta presupune patronarea acțiunii noastre de către Academia Română care va numi specialiști și *institute* de coordonare, un „stat major" și, evident, un „cartier general", care să coordoneze elaborarea unei metodologii unitare, cu o terminologie clară, racordate la

https://biblioteca-digitala.ro

standardele europene pentru a ne putea face cunoscute rezultatele cercetărilor şi în afara graniţelor.

Aşadar, onorat auditoriu, un „stat major", „un cartier general", o mare *bătălie* pe care trebuie să o câştigăm — bătălia etnologiei româneşti cu inerţia, dar şi bătălia pentru câştigarea, recunoaşterea şi menţinerea unui statut ştiinţific internaţional. Vom lăsa, astfel, celor de după noi, acel instrument de lucru care legitimează orice ştiinţă: în cazul nostru — o„ carte de învăţătură" privind — **enciclopedia culturii şi civilizaţiei noastre tradiţionale.** Dacă o vom pierde, va fi una dintre acele pierderi *ireparabile* pentru cultura românească, pentru definirea noastră culturală, pentru definirea noastră etnică. Şi încă ceva: dacă civilizaţia şi cultura noastră tradiţională reprezintă un adevărat „miracol", un miracol posibil numai datorită unui mare set de circumstanţe favorabile, odată ce miracolul s-a produs, s-a înfăptuit, de-acum suntem responsabili de destinul acestuia, de fapt de destinul nostru: ce vom face, domnilor, din noi şi cu noi? !

Cluj-Napoca, 26 oct. 1995

CE ESTE MUZICA BIZANTINĂ?

TITUS MOISESCU

Ne întrebăm adesea ce este de fapt muzica bizantină, care-i sunt caracteristicile, în ce constă ineditul acestei arte străvechi, practicată în Biserica Ortodoxă Română secole de-a rândul. Întrebarea îşi are rostul ei, deoarece în ultimii ani am fost martorii multor manifestări artistice atribuite acestui domeniu atât de specializat al artei sunetelor, manifestări ce au plutit de cele mai multe ori într-o confuzie regretabilă. Pentru că nu tot ce se cântă în biserică, nu tot ce aparţine cântării religioase este cu adevărat muzică bizantină. De aceea sunt necesare unele referiri la structura, caracteristicile şi evoluţia acestei arte ce provine din secole îndepărtate.

Muzica practicată în biserica răsăritului ortodox creştin este cunoscută sub denumirea de muzică bizantină. Pentru că se cultiva în Bizanţ şi în toate centrele mănăstireşti ale Orientului ortodox din întreg Imperiul Bizantin a fost numită „muzică bizantină", denumirea fiindu-i atribuită de muzicologii şi istoricii epocii moderne. *Muzica bizantină este în esenţă religioasă* şi aşa a rămas până astăzi. Strâns legată de biserică, de oficiile religioase la care este utilizată, ea contribuie în mod eficient la crearea şi întreţinerea unei spiritualităţi specifice pentru glorificarea divină, amplificând şi înfrumuseţând în modul cel mai armonios imnografia creştină a primelor veacuri. Muzica bizantină *este creaţia unor compozitori renumiţi*, ale căror nume au fost nemurite în vechi manus-

https://biblioteca-digitala.ro

crise muzicale sau au rămas anonime. Ea își are caracteristicile ei, regulile ei, stabilite de teoreticieni și transmise prin scrierile lor manuscrise, dar și interpreți virtuozi care au practicat cântarea în marile centre monahice, unde aceasta s-a desfășurat; experiența marilor psalți s-a răspândit la rându-i și pe *calea tradiției*, a tradiției bune, constituind o sursă de informare importantă, de care trebuie să ținem seama ori de câte ori vom intra în contact, auditiv sau vizual, cu această muzică.

Una dintre principalele caracteristici ale cântării bizantine constă în structura ei vocal-monodică, omofonă. Monodia bizantină constituie singurul mod de exprimare muzicală în cultul ortodox. Este cunoscut faptul că polifonia corală religioasă a fost introdusă în biserica ortodoxă mult mai târziu — la noi abia către mijlocul secolului al XIX-lea — iar polifonia instrumentală, așa cum o putem asculta în cultul catolic, nu a fost nicicând practicată în biserica răsăritului ortodox. Deci *stilul monodic vocal* — exprimat prin mijlocirea vocii solistice sau a grupului coral omofon — reprezintă singurul mod de manifestare a artei muzicale bizantine, de la primele ei afirmări și până în zilele noastre.

Ethosul muzicii bizantine este cu totul original și inconfundabil, putând fi recepționat ca atare de la primele contacte auditive cu această artă, iar principalul atribut al acestui ethos îl reprezintă așa-numitele ehuri, cunoscute în muzica occidentală sub denumirea de moduri. Melodiile bizantine sunt scrise într-unul din cele opt ehuri — 4 autentice și 4 plagale — discursul muzical derulându-se în structura acestora și având în componența lui formule melodico-ritmice caracteristice fiecărui mod în parte, dar și fiecărui stil de compoziție și interpretare; sunt cunoscute și practicate patru stiluri: *papadic*, *stihiraric*, *irmologic* și *recitativic*.

Cât privește formele muzicale în care se desfășoară creația muzicală bizantină, acestea corespund unor *scheme arhitectonice liturgice preexistente*, statornicite de biserică și transmise prin tradiție cu o evidentă rigurozitate. La rândul lor, schemele arhitectonice sunt determinate și de poezia imnografică specifică ce stă la baza muzicii, aceasta provenind fie din psalmii biblici, fie din creația imnografică a perioadei creștine. Există deci o formă arhitectonică a trisaghionului, o alta a heruvicului, alta a chinonicului.

Istoria muzicii bizantine este propriu-zis istoria notației bizantine, periodizarea istorică subsumându-se evoluției sistemelor de notație. De aceea, pentru muzică vom avea în vedere mai degrabă viabilitatea sistemului și mai puțin perioadele istorice în care aceasta a evoluat. În timpul existenței de peste o mie de ani a Imperiului Bizantin s-au desfășurat cel puțin *patru sisteme de notație*, identificate, clasificate și cercetate de muzicologi în toată complexitatea lor. Dacă ținem seama de evoluția notației neumatice, cum firesc se cuvine — deoarece creația se încorporează acesteia și viețuiește tocmai datorită notației — periodizarea îmbracă dimensiunile determinate de aceasta. În consecință, considerăm că trebuie să avem în vedere, în general, două mari perioade:

a) *Muzica veche bizantină*, care cuprinde tot ce s-a creat până la începutul secolului al XIX-lea — adică „muzica bizantină" propriu-zisă și „muzica de tradiție bizantină" — ceea ce denumim noi prin „*vechea sistimă*".

https://biblioteca-digitala.ro

b) *Muzica modernă, muzica psaltică, chrysanthică*, oficializată de Patriarhia din Constantinopol la anul 1814 și cunoscută sub denumirea de *„noua sistimă"*, cea care se practică și astăzi în biserica ortodoxă.

Cea mai interesantă pentru cercetători este muzica veche bizantină, aceasta oferind un inedit multidirecțional, atât în ce privește structura melodică, ritmică și modală, cât și în privința stilului și a formei în care au fost compuse cântările. Prin *„muzică bizantină"* se înțelege de obicei creația realizată de compozitori până la căderea Imperiului Bizantin, adică până la anul 1453, iar prin *„muzică de tradiție bizantină"* este definită creația secolelor XV—XVIII, deci până la apariția noii sistime chrysanthice. În consecință, atunci când ne vom referi la sintagma muzică bizantină, vom avea în vedere aceste perioade. La rândul ei, muzica veche bizantină a cunoscut mai multe etape de evoluție, corespunzătoare câtorva perioade de notație succesive : *notația ecfonetică, notația paleo-bizantină, notația medio-bizantină* și *notația neo-bizantină* sau Koukouzeliană, aceasta din urmă fiind cea mai stabilă, mai viguroasă. În acest sistem și-au notat cântările lor primii compozitori români din secolele XV—XVI — Evstatie Protopsaltul Putnei, Dometian Vlahu, Theodosie Zotica — ca și cei din secolele următoare, XVII—XVIII, Iovașcu Vlahu, Vlad Grămăticul, Filothei Ieromonahul și mulți alții.

Către mijlocul secolului al XIX-lea și-a făcut apariția în cântarea liturgică ortodoxă o nouă dimensiune liturgică : *Cântarea corală religioasă* armonică și polifonică, care se practică numai in limitele oficiului Liturghiei, celelalte oficii (Vecernia, Miezonoptica, Utrenia etc.) continuând să se desfășoare în consonanța monodiei vocale psaltice.

Concluzionând, am putea preciza următoarele caracteristici stilistice ale muzicii bizantine :

1. Prin conținut și formă de prezentare, cântării bizantine îi este specific *stilul eclesiastic* al epocii medievale.

2. Din punctul de vedere al sintaxei muzicale, al procedeelor de construcție muzicală, *stilul vocal monodic, omofon*, este cel practicat în această creație atât de specifică ortodoxismului de origine bizantină exprimat prin mijlocirea vocii solistice sau a grupului coral omofon, acompaniat adesea de așa-numitul *ison* (o pedală continuă pe sunetele de bază ale ehului cântării).

3. Din punctul de vedere al facturii muzicale, de caracterul în care evoluează discursul muzical, de modul de interpretare și de creație a cântărilor practicate în cultul ortodox, specifice deci muzicii bizantine, distingem patru stiluri : *papadic calofonic, melismatic-vocalizant, stihiraric, irmologic* și *recitativic*. Aceste patru stiluri se raportează, atât la creație, cât și la interpretare.

4. Din punctul de vedere al evoluției istorice, muzica specifică ortodoxismului cunoaște patru mari etape definitorii ; fiecare din ele având o fundamentare și caracteristici proprii :

a) *Muzica bizantină propriu-zisă*, practicată în vechiul Imperiu Bizantin, cu sistemele vechi de notație — ecfonetic, paleo-bizantin, medio-bizantin și neo-bizantin (sau Koukouzelian), — specifică secolelor VIII — —XV (1453).

b) *Muzica de tradiție bizantină*, care s-a dezvoltat în răsăritul ortodox începând cu cea de a doua jumătate a secolului al XV-lea (deci

https://biblioteca-digitala.ro

după anul căderii Bizanțului) și până la începutul secolului al XIX-lea (anul 1814), când a fost oficializată noua reformă a acestei muzici.

Aceste două perioade constituie așa-numita de noi *muzica veche bizantină* sau *vechea sistimă*, deoarece, din punctul de vedere al sistemului de notație, al stilurilor specifice, al structurii repertoriului, nu există diferențe între ele.

c) *Muzica chrysanthică*, *muzica psaltică* sau *noua sistimă*, care a fost introdusă în ritul ortodox la începutul secolului al XIX-lea (anul 1814), fiind fundamentată pe un nou sistem de notație, pe noi structuri modale. Această muzică se practică și astăzi în Biserica Ortodoxă Română, păstrând în esență toate caracteristicile stilistice enumerate de noi mai sus (nr. 1—4). Adesea, această muzică este denumită și *muzică psaltică*, fiind compusă pe stihuri din psalmi și executată de psalții și protopsalții cântăreți la strană.

d) *Muzica corală religioasă*, armonică și polifonică, introdusă în Biserica Ortodoxă Română către mijlocul secolului al XIX-lea. Acesteia îi lipsește caracterul monodic, una din principalele trăsături stilistice ale muzicii eclesiastice bizantine.

Muzicologii români au întreprins numeroase cercetări în domeniul cunoașterii și descifrării vechii muzici bizantine. Sunt necesare însă noi eforturi pentru a putea pătrunde și mai adânc în toată complexitatea acestei arte atât de puțin cunoscute și valorificate.

https://biblioteca-digitala.ro

ANCHETA INTERNAȚIONALĂ REF/*„REF" INTERNATIONAL INQUIRY*

— DE CE STUDIEZ FOLCLORUL AZI?/*WHY AM I STUDYING FOLKLORE TODAY?*

În timpul cât am funcționat ca lector de limba română la Universitatea din Turku, am stabilit unele contacte cu specialiștii în cultura populară din această parte a Europei, Finlanda (și țările nordice în general) deținând un loc important în mișcarea de idei din folcloristica mondială, dacă ar fi să ne gândim numai la Kaarel Krohn și Antti Aarne, dintre predecesori, sau la Matti Kuusi ori Lauri Honko, dintre contemporani.

În orașul Turku își are sediul Institutul Nordic de Folclor (NIF), unul din cele aproape 40 de instituții create și subvenționate de guvernele Danemarcei, Finlandei, Islandei, Norvegiei și Suediei, în baza acordului cultural dintre țările nordice semnat în 1971, cu scopul de a promova studiile de folclor în aceste țări.

Tot aici există două universități, una de limbă finlandeză *(Turun Yliopisto)*, alta de limbă suedeză *(Abo Akademi)*, cu departamente de folclor și istoria religiilor, de etnologie și antropologie.

Societatea Folklore Fellows își are, de asemenea, sediul în Turku, sub egida acesteia organizându-se, la fiecare doi ani, cursuri de vară cu participare internațională.

Nordic Institute of Folklore și celelalte instituții de profil menționate organizează sistematic întâlniri cu specialiști de prestigiu din întreaga lume și dezbateri pe teme de stringentă actualitate în domeniul folcloristicii.

În cadrul unei astfel de dezbateri, stimulat de diversitatea punctelor de vedere exprimate de participanți, am lansat întrebarea : **"Why Am Studying Folklore Today?"** *(„De ce studiez folclorul astăzi?")*. D-na Gun Herranen, secretar științific al NIF, a luat inițiativa difuzării acestei întrebări și a colecționat răspunsurile. Ulterior, la Simpozionul Internațional „Satul European", de la București din septembrie 1994, am relansat întrebarea care a fost primită cu interes de participanți.

Am precizat, de fiecare dată, că se doresc răspunsuri care să reflecte experiența proprie, punctul de vedere, perspectiva personală a celui care ia parte la anchetă.

Începem acum publicarea primei serii de răspunsuri, altele urmând să apară în numerele viitoare ale REF.

Adresând vii mulțumiri d-lui dr. Alexandru Dobre, redactor-șef al „Revistei de etnografie și folclor", pentru solicitudinea cu care a pus la dispoziția participanților paginile prestigioasei publicații, menționăm că

https://biblioteca-digitala.ro

ancheta rămâne deschisă. Aşteptăm răspunsurile dvs. — 1—2 pagini dactilografiate, într-o limbă de circulaţie internaţională (engleza, de preferinţă) — pe adresa REF.

Prof. univ. dr.
Nicolae Constantinescu

"REF" INTERNATIONAL INQUIRY

When I was acting as a lecturer in Romanian at the University of Turku, I established some contacts with specialists in the field of folk-culture of this part of Europe. It is well known that Finland and the Nordic countries as well hold a privileged position in the development of the international folklore ideas; suffices to mention the names of Elias Lörnot, Kaarel Krohn, Antti Aarne, among the forerunners, or those of Matti Kuusi and Lauri Honko, among the contemporaries.

In the town of Turku is located the Nordic Institute of Folklore, one of about 40 common Nordic institutions and bodies set up by the governments of Denmark, Finland, Iceland, Norway and Sweden, under the terms of the 1971 Nordic agreement on culture. The aim of NIF is to promote cooperation in folklore research.

Here, too, there are two universities — one for Finnish speaking students *(Turun Yliopisto)*, the other for the Swedish speaking students *(Åbo Akademi)*, both with solid departments of Folklore, Ethnology, History of Religion, Cultural Studies.

The "Folklore Fellows" Society, based also in Turku, organizes every two years, its international summer courses in Folklore and Folkloristics, bringing together distinguished guests and young students in this field from all over the world.

NIF and the other institutions mentioned above organize periodically scientific meetings, panels, workshops in which the most actual issues of folk-culture are debated.

During such a scientific discussion, stimulated by the diversity of the points of view expressed by the participants I raised the question: "Anyway, why are we studying folklore today?" Mrs. Gun Herranen, the research secretary of NIF, took the initiative of spreading the question by mail and collected the answers. Later on, at the International Symposium "European Village", in September 1994, I re-launched the question which was received with a vivid interest by the participants.

I clearly mentioned, all the times, that the answers should reflect the personal experience, point of view, perspective of that who takes part in the inquiry.

We are starting now to publish the first set of answers; others will be printed in the future issues of "REF".

https://biblioteca-digitala.ro

Expressing our deep gratitude to Dr. Alexandru Dobre, editor-in-chief of "REF" for having offered to the participants the pages of this prestigious academic publication, let's mention again that the inquiry is open. We are waiting for your answers, 1—2 ready-to-print pages, in an international language (preferably English), mailed to the "REF" 's address.

• MARGARET HIEBERT BEISSINGER

— Wisconsin, U.S.A. —

I have been formally studying folklore since my undergraduate years in the 1970s when I was a student of Albert Lord's at Harvard University. At that time I became particularly interested in oral epic and in the Balkans. Working as a graduate student into the 1980s (also with Lord at Harvard), I continued my study of both epic and Balkan folklore, concentrating on Romanian and South Slavic oral traditions. At the present time, I continue to be actively involved, in both research and teaching, in the study of folklore, in the "reading" of oral literature. In addition to ongoing research on oral literary genres in the Balkans, one of my current interests is how women figure in folklore — how their voices, activities, and concerns are expressed. In a recent project I compared several major nineteenth century literary epics of southeastern Europe (such as Njegoš's *The Mountain Wreath)* with their contemporary oral epic counterparts, approaching gender roles in the various texts and their appropriation for political and nationalistic purposes. At the moment I am working on a comparative analysis of death lament in the Balkans, viewing the genre as a mode by which the female voice is expressed in a strongly patriarchal milieu. This forms part of a larger project in which I wish to explore other aspects of life-cycle oral traditions, a topic that resonates in the context of contemporary southeastern Europe — steeped as it is in tradition, yet on the forefront of "post-modern" society.

In addition to research, since the 1980s I have taught folklore and Balkan languages at the University of Wisconsin-Madison, where there is a large Folklore Program covering a wide variety of world areas and genres. Reflecting my own research interests, I typically teach courses on oral literature (such as epic and ballad) and Slavic and East European folklore, as well as graduate-level tutorials on theoretical approaches to oral literature.

These are the types of projects that fascinate me and sustain my research and teaching interests. Why? Why *am* I studying folklore — topics such as oral epic and ritual poetry of the life cycle? Simply put, these genres provide among the most profound and vivid modes of expression through which people order their own experience and thus their world. The study of oral narrative and ritual poetry brings insight not only to the understanding of traditional culture, but also to the recogni-

https://biblioteca-digitala.ro

tion of the larger picture of the "human experience". Life itself is one long narrative, punctuated by moments of intense significance. Oral epic (representing the epitome of artistic narrative expression in the traditional context) and the rituals that demarcate this "life narrative" thus become powerful forms of expression of the most deeply-held values in society. This sense of the significance of oral literature (viewed from a wide variety of perspectives) is something I aspire to impart through my research, writing, and teaching.

The reasons why I study folklore represent my deepest feelings about the discipline and why it holds so much fascination for me. On the most fundamental level, I love the materials found in the rich treasure-houses of traditional culture. Who can deny the beauty, humor, wisdom, and solace that one finds in folklore? Traditional stories, songs, proverbs, jokes, ways of cooking, family rituals at Christmas or Passover, prohibitions surrounding birth, festivities at wedding banquets, and much, more add up to what folklore is all about. I relate to it on a deeply personal level and therefore I study it; it speaks to me and brings meaning to my life.

• NICOLAE CONSTANTINESCU
— Bucharest, Romania —

Although at first glance the question could sound weird, if not entirely silly — everyone knows (or assumes) why he or she is devoting most of his/her time, energy and efforts to the study of Folklore — at a closer look it may turn to be not so outrageously simple and meaningless.

It is true that for more than one and a half century folklorists in Europe and, later on, all over the world "just did it", collecting, classifying, comparing, interpreting folklore without asking very much ⟨why⟩ (this was very often the implicit starting point, the moving force of their endeavours), but raising from time to time the questions ⟨what⟩ and ⟨how⟩. So, there are in "Why am I studying folklore today?" at least three terms that, in order to get a satisfactory answer to ⟨why⟩, should be first clarified: "I", "folk-lore" / "Folklore", and "today".

For, "I" ("We") — the scholar(s), the researcher(s), the investigator(s) of folklore, in a word the folklorist(s) is (are) different not only if taken as individuals (male/female, young/old, clever/less clever, etc.), but also as members of well-defined socio-cultural groups (western/eastern, (super) developed/under-developed or developing countries, rural (more traditional) / urban (less traditional) types of civilization, older or newer traditions in folklore study, past/present oriented approaches to folklore studies, etc.) Therefore, ⟨why⟩ depends, first, on the "I" ("We") who is (are) studying folklore today.

https://biblioteca-digitala.ro

On the other hand, very often folklore students were little interested in defining the object of their studies, mainly in those places where folklore offered itself as a surface river the sources of which were to be found in the very remote past. But, if the antiquity of folklore has never been questioned, its future was, from the very beginning, seen as unsure, its extinction was predicted as early as it was "discovered". The dea of folklore as a living reality, as a "living tradition' (faits naisisants', 'faits vivants') belongs to our century, and it led later on to an unlimited extension of the sense of this term, following a well-known judgement: if "among others *we are the folk*", then everything *we* produce is *folklore*. But in areas like that where I am coming from, where folklore in Thoms' old meaning is still a touchable reality, these new perspectives did not really strike roots. Dundes' formula is often quoted, but seldom taken for granted. It does not mean that those who are past (tradition) oriented do not see and do not understand the obvious changes folklore underwent, but as long as the old stock (printed or manuscript collections, public and private archives) is literally endless, and it gets day by day enlarged, the problem of ⟨what⟩ we are studying is far out of sight of many of my fellow countrymen. And so is the ⟨crisis of representation⟩ of the object, even if the everchanging feature of folklore is naturally admitted, as is the perpetual re-shaping of the object, a Sisyphic effort of ever coming back to the ground of the things, that, in fact, gives folkloristics an everlasting regenerating force. At large, the Romanian studies of folklore float between past and present, between a historical perspective and a phenomenological one, between the quest for deepest roots, vestiges, traces of a remote and probable tradition, and the attempt to catch the living, actual reality, as it presents itself to today's observer.

But even this ⟨today⟩ or ⟨now⟩, which should be the same for all of us living in the same calendar system, does have special connotations when regarded from a politic, economic, socio-cultural point of view. For Eastern, former Communist countries, there were 40 years of isolation, lack of communication, interdictions, ideological restraint behind the ⟨Iron Curtain⟩. Now, since 1990, the Easterners (the Romanians *in spe*) find themselves in a race to catch... the past, to retrieve their own values that, for ideological reasons, were forbidden (scholars in emigration, those who openly opposed the regime or whose past was not ⟨clean⟩) and to assimilate the Westerners' achievements to which they did not have access at the proper times. Equally, this is the time for reshaping the frame of mind, not because of some unforgivable concessions to ideological commendments, but because of the self-censorship one had to observe in order to survive as a scientist (researcher, professor, etc.).

What I feel as a *must* and an answer to ⟨why⟩ in folklore studies today is the critical perspective, the critical approach, a look turned on our own object (be it ⟨folk-lore⟩ or ⟨folklore⟩, a vivid dialogue with the past and the present, a necessary re-thinking, re-definition of the main concepts we are dealing with, a more open understanding of folklore in its cultural context, an integrated ethnological/anthropological study of peoples' lore.

https://biblioteca-digitala.ro

The basic goals of folklore studies have not essentially altered in the last hundred years or so, but the conditions, the folk-lore itself and the folklorists as well are today definitely changed.

• OUTI LEHTIPURO

— Helsinki, Finland —

When I began my studies at the University of Helsinki in autumn 1962 I was going to study Finnish, Finnish literature and history. I had never heard of the study of folklore. However, already by spring 1963 my major was the study of Finnish and comparative folklore. I have thought of myself as a folklorist ever since, although I continued to study those other subjects and in addition ethnology, religion and sociology.

Two things influenced the choice of my major. The most obvious one, which has also united many folklorists of my generation from Helsinki, was the basic course of folklore held by professor Matti Kuusi. While my Finnish studies were full of boring phonetic history, the study of folklore introduced by Kuusi was a fascinating domain. And what I wanted to be was a researcher.

The other reason, and probably the decisive one, was working at the Folklore Archives: young Matti Sarmela had begun his editorial work on Finnish folklore atlas and he needed a couple of workers to collect material. Through my work I became thoroughly acquainted with elf stories but above all I became familiar with the atmosphere of the archives and with older folklore students who were working in the house, Pentti Leino and Kari Laukkanen. With their help I became captured by the world of the study of small folklore which at the time was the most popular subject of the works of study of the department. I wrote my first work on sayings. However, I wrote my graduate thesis on God's Hymn, because I wanted to test my talents on the core domain of folklore, Kalevala.

The 60's was a time of expansion, excitement and constant discussion over method in Finnish study of folklore: the questions of structural analysis of small folklore were followed by the problems of the analysis of traditional varieties which were discussed in the method seminars led by Lauri Honko who moved to Turku and became professor. Along with NEFA's first Scandinavian field seminar came a more research orientated fieldwork and principle discussions on the relations between the study of folklore, ethnology, cultural anthropology. In that atmosphere the subject of my thesis, God's Hymn, began to feel more and more anachronistic and so, when Lauri Honko offered me the opportunity to do some field research in Hyömäki, Hauho which was one of the subject villages of the research group of the University of Turku, I took the bait immediately. I am still on that gig.

https://biblioteca-digitala.ro

The boom of the 60's took the folklorists of my generation out on the field and some of them have already returned with their catch — and a heap of tapes in the archives won't do. I myself am still looking for a satisfactory answer to what folklore really is, what kind of phenomenon it should be seen as. And I won't be satisfied until I fit both the Kalevala epic and the stories of Hyömäki into the same picture.

During the last winter my outlook has become considerably clearer. Teaching teaches. The basic course, research history, community and folklore, methodology, seminar, students' lectures and graduation thesis : if your view won't clear up in this churning, then this is not the right occupation for you !

As a student I was first fascinated by the Kalevala poems and sayings, unwritten literature; then by the stories of living people from Savo, Kauhajoki and Häme. On the background I could hear the story tellers of my own life — my quick-tongued aunts from Savo and the voices from the hayfields in Hämälänkylä in Sumiainen. Maybe the essential thing of folklore for me is that it shows the ability of ordinary people to interpret and crystallise their experiences of life and world and to share it with others, today and in the future.

• ULRIKA WOLF-KNUTS

— Abo (Turku), Finland —

Besides quite practical reasons, folkloristics being my way of earning my living, I study folklore because I learn a great deal from it concerning important facts of mankind. To me folklore is, in the words of Carl Wilhelm von Sydow, the way people think and express their thoughts in folk poetry, folk customs and folk belief. In other words, folklore is a means of expressing attitudes and values that, maybe, are not accepted, when declared outright, but which are still prevalent and even directing people's actions. I see folklore as a stock of constantly recurring ideas which, though they may change from time to time, nevertheless have been accepted by people and have constituted the foundation of the building of society. As a matter of fact, most people are not able to express complicated fundamental issues verbally in a systematically and logically consistent way. To them folklore may be a means of expressing these things and, consequently, the task of the folklorist is to find out, what patterns of thinking lie behind the opinions relevant in society, today as well as in historical times. As examples I could mention the idea of progress, which we are wrestling with today, when progress does not seem to be self-evident any longer, or the idea of the *mundus senescens*, which contains ideas of nationalism, identity and nostalgia.

As a folklorist I can easily spot appearing nationalistic movements, in some cases much earlier than non-folklorists would do. Nationalism is nowadays very central to European politics and some of the movements

https://biblioteca-digitala.ro

have my sympathy, whereas others do not. As a folklorist I would like to understand where the borderline goes between a sound nationalism, which gives people a good selfconfidence, and an unhealthy nationalism that turns man into man's wolf. The same applies to identity issues as well.

I also study folklore in order to broaden my historical perspective. How people have solved their problems of different kinds has been to me an inspiring way of looking upon folklore. The *Märchen* tell us, for instance, that it is better to be a cheater than a villain, and that seems to hold true for life, too ! Life seems sometimes to be unbearable, folklore offers ways to escape. I find it most interesting to study those ways, because they tell us a lot about people's dreams and ideals, and this in turn tells us a lot about where society has failed and where we can expect crises to come. The problems of today are unique and new only on the surface, at heart they are the same ones as those people struggled with more than thousand years ago. When I broaden my historical perspective I can also look upon recent times with some distance, which is important in the uncovering of cultural phenomena. This is equally important whether one wants just to understand some phenomena or warn and adjust people because one thinks that society has taken the wrong track. In this way knowledge of folklore is an aid in raising new generations, one of my main tasks as a university teacher.

In addition to the fact that the study of folklore has given me an all-round education, it has made me aware of several kinds of prejudice in society. If with the help of folklore can erase a few types of prejudice in some of my students I think that my task as a university teacher is fulfilled at least in one respect.

The study of folklore has opened my eyes to the fact that man has changed very slowly since we first got written evidence. We still have the same dreams of happiness, salvation, eternal youth, beauty and manhood as the ancient Sumerians did. The same problem concerning the borderline between my wishes and the needs of somebody else as those mentioned in the Bible are still relevant. Folkoristics has a deep perspective on history, namely if one studies the ideas, thoughts and dreams of man. On the other hand folkloristics has a shallow perspective on history, namely if one studies the view of the unique, common human being on himself and his life. Whereas philosophers look for general systems of thinking, folklorists look for latent systems in order to explain the world view of the individual.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

SABINA ISPAS, *Cântecul epic-eroic românesc în context sud-est european. Cântecele peţirii*, Bucureşti, Editura Minerva, Seria „Universitas", 1995, 183 p.

Sabina Ispas, cercetător ştiinţific principal I la Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, ocupă o poziţie distinctă între folcloriştii români din generaţia matură, legându-şi numele de o realizare majoră a folcloristicii actuale — *Lirica de dragoste. Indice motivic şi tipologic*, 4 vol., 1985—1989 (în colaborare cu Doina Truţă), instrument de lucru de indiscutabilă utilitate (vezi în acest sens recenzia noastră la vol. I în REF, tomul 31, nr. 2, 1986; de asemenea nota *O recunoaştere internaţională*, idem, tomul 39, nr. 5—6, 1994). În acelaşi sector, o altă lucrare îşi aşteaptă, din 1987, editorul: *Lirica socială. Index motivic şi tipologic* (în colaborare cu Radu Niculescu).

Volumul imens de muncă solicitat de studii de o asemenea anvergură nu a împiedicat-o pe Sabina Ispas să tenteze şi alte domenii ale literaturii orale între care epica populară în versuri deţine un loc privilegiat. Volumul *Cântecul epic-eroic românesc în context sud-est european. Cântecele peţirii* stă mărturie în acest sens, autoarea adunând aici, într-o viziune coerentă, observaţiile sale privitoare la o secţiune numai a naraţiunilor populare în versuri, anume cântecele epice fantastice al căror nucleu narativ are atingere cu aşa-numitele rituri de trecere, mai exact cu căsătoria, respectiv cu momentele preliminare ale acesteia — căutarea, alegerea, obţinerea soţiei, cererea în căsătorie, „peţirea" acesteia.

Cercetător experimentat, Sabina Ispas cunoaşte bine legile construirii discursului ştiinţific, măcar că, aşezându-şi demersul sub semnul exigenţelor impuse de D. Caracostea cu circa 50 de ani în urmă („Avem nevoie de o cunoaştere a bunurilor noastre tradiţionale care să îndestuleze deopotrivă pe filosof, pe istoric, pe filolog, pe estetician, pe etnolog, oricare ar fi şcoala pe care o reprezintă") îşi asumă o sarcină dificilă şi chiar riscul unui eclectism, pe care cercetarea actuală încearcă să-l evite prin ultra-specializare, îngustă adesea, dar având avantajul profundităţii. De altfel, acelaşi D. Caracostea avertiza, la vremea respectivă, asupra pericolului specializării stricte care, chiar dacă „păzeşte de apele diletantismului, conţine totuşi o primejdie: te ţine atât de strâns legat de exigenţele specializării, încât nu mai ai timp să priveşti cum ar trebui disciplinele înrudite" (*Poezia tradiţională română* I, p. 25).

Autoarea cărţii de faţă este ferită de astfel de riscuri, având avantajul cunoaşterii adâncite a unor largi secţiuni ale folclorului românesc, alături de lirica populară fiind preocupată şi de speciile rituale — colindul în primul rând (vezi *Flori dalbe de măr. Din poezia obiceiurilor de iarnă*, Editura Academiei, 1987, şi, mai recent, *Calendae, calendar, colindat*, REF, tomul 40, nr. 4, 1995), precum şi de relaţiile intime ale literaturii populare, orale, cu literatura „de autor" (vezi teza de doctorat *Raporturi între literatura apocrifă, cărţi populare şi folclor. Ciclul solomonian în cultura română*, ms., 1979).

Constituie, de asemenea, un avantaj — dar şi o dificultate, desigur — faptul că epica populară în versuri, „cântecul povestitor de ascultare" s-a bucurat în folcloristica românească de un interes constant, fiind probabil categoria folclorică cel mai intens studiată, de la Alecsandri şi G. Dem Teodorescu până la N. Iorga, D. Caracostea şi P. Caraman, şi de aici la Gh. Vrabie, Al. I. Amzulescu, A. Fochi spre a cita doar câteva nume, dintre cele mai ilustre.

Cu toate acestea, fiecare nouă abordare a domeniului trebuie să se întoarcă, oarecum, la obârşia lucrurilor, mai exact chiar la definirea categoriei şi a claselor acesteia. Cunoscută în literatura de specialitate sub numele de „baladă", „cântec epic", „cântec bătrânesc", „cântec narativ", epica populară în versuri se delimitează, în egală măsură, de lirica populară (în versuri, cel mai adesea) şi de epica populară în proză (basm, legendă, snoavă), ca şi de speciile narative rituale (Pluguşor, colinde, oraţii, unele descântece), cu care — pe de altă parte — întreţine strânse relaţii, mai ales la nivelul temelor şi motivelor.

Autoarea decupează, în interiorul acesteia, o clasă relativ restrânsă în care domină fantasticul (sau „miraculosul" — vezi disocierile din cap. II al cărţii, p. 46—58) şi ale căror „nuclee narative" sunt centrate în jurul temelor căutarea soţiei, lupta cu monstrul, confrun-

https://biblioteca-digitala.ro

tarea dintre viitorii soți (p. 59). Sunt astfel analizate, în ordine, ,,baladele" sau ,,cântecele narative" *Iovan Iorgovan, Sâla Samodiva și Dălea (Bogdan) Damian, Domnul Chipor Crai, Trei frați cu nouă zmei, Vidros, Novac și Zâna, Letinul bogat.*

Comentariile urmăresc cu stăruință câteva ținte precise: atestarea *vechimii* cântecelor respective, situate — toate — ca timp al genezei ,,în perioada de destrămare a obștii gentilice", ,,în momentul dizolvării obștii țărănești" (p. 29), evidențierea raporturilor de filiație cu speciile rituale (colinde, cântece funebre) și cu speciile narative în proză (legendă, basm), socotite a fi anterioare chiar acestui strat al cântecelor narative; acreditarea ideii că prin căsătoria eroului cu un partener *din afară*, din altă lume, din altă țară, din alt neam se produce nu numai o schimbare radicală în statutul acestuia, dar se instituie și o dinastie, se pun bazele unei familii domnitoare. Acest din urmă obiectiv constituie și un argument în încercarea de a susține, cu mijloace noi, mai vechea teorie a originii ,,aristocratice", ,,de curte" sau ,,aulice" a epicii populare (p. 32—33).

Autoarea nu pierde nici o clipă din vedere *textul*, se lasă condusă de acesta, îl scrutează cu voluptate de filolog (etimologii, onomastică, toponimie), îi descifrează sensurile ascunse sau obscurizate de trecerea timpului. Această imersiune în adâncul textelor cântecelor analizate se soldează, previzibil, cu scoaterea la suprafață a unor mari blocuri narative în ale căror striațiuni se păstrează urmele unor mituri, concepte, atitudini și acte rituale străvechi, venind adesea de dincolo de presupusul moment genetic al respectivelor plăsmuiri, din ,,gândirea[sălbatică" a omului societății primitive, fapt atestat și de grila interpretativă adoptată, îndatorată în mare măsură lui Gilbert Durand, Mircea Eliade, Vl. Propp (cel din *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, care nu apare în bibliografie), Cl. Lévi-Strauss (de asemenea necitat în lista de lucrări, dar detectabil pe alocuri, uneori chiar invocat — v. p 98). Către aceleași timpuri ne îndreaptă și structurile familiale de rudenie prezentate în eșantioanele din cântecele pețirii analizate în volumul de față. Trecerea de la căsătoria endogamă la căsătoria exogamă, prohibirea incestului, căsătoriile preferențiale (sororat, levirat), instituirea unui tip special de rudenie ,,prin năște" spirituală (cf. H. H. Stahl) (vezi pentru ansamblul problemei, e.g., Cl. Lévi-Strauss, *Les structures elementaires de la parenté*, 1949; Nicolae Constantinescu, *Relațiile de rudenie în societățile tradiționale. Reflexe în folclorul românesc*, 1987) sunt realități etnologice/antropologice pe care narațiunile populare în versuri sau în proză le-au consemnat și conservat ca atare și a căror amintire a fost perpetuată, cu modificările de rigoare, până în zilele noastre.

Pentru a înțelege mai bine tipul de discurs științific pe care îl propune Sabina Ispas în lucrarea sa *Cântecul epic eroic românesc în context sud-est european. Cântecele pețirii*, să urmărim demersul interpretativ din secțiunea consacrată unui cântec epic mai puțin cercetat, *Domnul Chipor Crai*, atestat — ni se spune — ,,într-o singură variantă", ceea ce ar fi o dovadă a vechimii, și socotit a fi ,,cel mai apropiat... de acel tip epic care a înflorit pe lângă curțile feudale și a prelucrat, sub forma creației artistice, o tradiție despre genealogia unei familii domnitoare" (p. 95). Încadrabil în tipul ATh 400—424, ,,soțul/soția animal", cântecul reprezintă *,,istoria mitică a întemeierii unei dinastii"* (subl. aut.) (Idem). În centrul narațiunii se află *corbul* — personaj puternic individualizat în mitologia populară (vezi Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, II, 1988, p. 94—99) și cu o mare frecvență în epica populară în versuri, unde deține poziția a doua, după cal; ,,apare în șase subiecte diferite, ca ajutător al omului aflat la nevoie", (Adrian Fochi, *Cântecul epic tradițional al românilor*, 1985, p. 35). În cazul de față, pasărea este pusă în relație cu omologul său din altă temă epică, înrudită cu aceea în discuție — *Corbul și Vântul*. Liantul dintre cele două teme epice îl constituie identitatea credințelor și reprezentărilor despre această vietate, încorporate în chiar substanța cântecelor. Sabina Ispas interpretează confruntarea dintre Corb și Vântul turbat în termenii unei lupte pentru ,,subjugarea și domesticirea maternității dezlănțuite, în fapt a feminității agresive și devoratoare" considerând că ,,Vântul turbat silește corboaica să se domesticească, să devină, într-un fel, ‚casnică', atașată spațiului constituit, familial" și jonctionează acest nucleu epic cu motivul păsării-mamă capabilă de sacrificiu. Alungată de la curtea Domnului bolnav corboaica oferă spre sacrificiu un pui uriaș. Chipor Crai se însănătoșește și se căsătorește cu corboaica metamorfozată în femeie. În continuare, ,,povestea mitică" este transferată într-un timp istoric, găsindu-se în heraldica medievală o expresie a istoricizării mitului ori a mitizării istoriei.

Încercată exegetă a textului folcloric, autoarea percepe dificultățile unui astfel de demers și pledează pentru o lectură descătușată de ,,prejudecăți și întemelată pe exhaustarea materialului" (p. 103).

Evident, orice interpretare nu reprezintă decât un pas spre adevărul ultim (dacă așa ceva există!), o etapă necesară în efortul continuu și nesfârșit de descifrare a plăsmuirilor populare, ale căror semnificații originare devin, cu trecerea timpului, din ce în ce mai obscure.

https://biblioteca-digitala.ro

Polemică pe alocuri, cartea Sabinei Ispas „dă Cezarului ce-i al Cezarului", în sensul că se sprijină, preia, completează și nuanțează opiniile antecesorilor și creionează soluții proprii, coerente în sistemul gândirii sale, fertile prin reacțiile pe care nădăjduim că, mai devreme sau mai târziu, le va stârni.

Nicolae Constantinescu

MIHAIL M. ROBEA, *Basme și legende populare românești*, București, Casa Editorială Muntenia, 1995, 239 p.

Pentru folcloristică și etnologie, noua Casă Editorială „Muntenia" (dir.: prof. dr. Mihail M. Robea) a debutat cum nu se poate mai fericit și firesc în același timp: cu o carte de profil, respectiv cu volumul semnat de însuși întemeietorul editurii, cunoscutul și harnicul folclorist Mihail M. Robea, bucureștean de sorginte argeșeană.

Numele editurii („Muntenia") este foarte semnificativ pentru contribuțiile importante ale autorului la cunoașterea culturii populare contemporane din această provincie istorică românească, îndeosebi din zonele subcarpatice ale Argeșului și Mușcelului, fiind probabil cel mai asiduu și consecvent culegător al folclorului literar (în proză și poetic) din zonele sale natale, în actualitate. Aceste contribuții ne sunt cunoscute, parțial, din colaborările sale de-a lungul anilor la „Revista de Etnografie și Folclor" a Academiei Române, din al cărei colegiu de redacție face parte, și mai ales din lucrările sale publicate până în prezent, amintite și în acest volum, precum: *Basme, snoave, legende și povestiri populare. Folclor din Valea Vâlsanului-Argeș* (1979; 3 ediții); *Folclorul poetic din Stroești-Argeș* (1980); *Basme populare românești* (1986). Lucrare premiată de Academia Română cu premiul „Simeon Fl. Marian"; *Basmul cu Ion Săracu și Sfântu Soare, Basme populare din Muntenia* (1994).

Bogăția și diversitatea preocupărilor de folcloristică și etnografie din zona Munteniei ale lui Mihail M. Robea transpar, de asemenea, și din simpla enumerare a titlurilor lucrărilor sale de profil, inedite încă, însă pregătite deja pentru a vedea lumina tiparului, precum: *Colinde și basme populare; Proza populară din Stroești-Argeș; Colinde, balade și cântece populare. Poezii populare românești; Mioveni-Argeș. Monografie complexă (Istorie, civilizație sătească și cultură populară)*.

Volumul de față, prin conținutul său folcloric literar, excelând îndeosebi în variante în marea lor majoritate inedite ale principalelor specii ale prozei populare, se adresează atât tinerilor cât și cititorilor adulți, iubitori de literatură populară, dar și studioși ai acesteia, cercetători în general ai fenomenului global al culturii noastre populare în actualitate, mărturie elocventă a funcționării benefice a raportului tradiție-inovație. Așadar, titlul acestui volum nu acoperă în totalitate diversitatea conținutului său, după cum însuși autorul afirmă într-o foarte concisă „Notă" asupra ediției (p. 4), căci este structurat în cinci mari capitole, la rândul lor unele fiind împărțite în subcapitole, respectiv: *I. Basme populare* (1. *fantastice*; 2. *despre dracul cel prost și cu minciuni*), p. 5—110; II. *Snoave* (p. 111—136); III. *Legende, tradiții populare și amintiri istorice* (p. 137—178); IV. *Povestiri populare* (p. 179—184); V. *Texte-convorbiri* (1. *Obiceiurile tradiționale*: a. *Obiceiurile de peste an*; b. *Alte obiceiuri populare*; 2. *Cântăreți populari*: a. *Cântăreți lăutari și țărani*; 3. *Ocupații tradiționale*: a. *Agricultura*; b. *Grădinăritul*; c. *Pomicultura*; d. *Lucrul la pădure*; 4. *Meșteșuguri tradiționale*: a. *Construirea de case*; b. *Rotăria*; c. *Olăritul*), p. 185—227.

Deci, simpla înșirare a „tablei de materii" a volumului demonstrează că acesta este mult mai cuprinzător decât o spune titlul său, însumând toate categoriile reprezentative ale narațiunilor noastre populare orale și nu numai cele denominate în titlu, ca și o puzderie de bogate și diverse „texte-convorbiri", „texte-informații" sau „etnotexte", de un acut interes folcloristic și etnografic, dar și privind arta populară a zonei investigate de către pasionatul cercetător îndrăgostit și legat prin atâtea fibre spirituale de meleagurile sale natale, care au constituit obiect de studiu pentru atâtea generații de studioși ai culturii noastre populare tradiționale.

https://biblioteca-digitala.ro

De menționat faptul, relevant, că toate textele publicate — atât variantele de narațiuni aparținând diverselor specii propriu-zise ale prozei populare orale, cât și textele-convorbiri aferente unor obiceiuri, ocupații sau meșteșuguri tradiționale — au fost excerptate din arhiva personală a autorului, culese și înregistrate în ultimii ani de la un număr de proeminenți naratori, povestitori talentați și experimentați, cu un repertoriu apreciabil. De asemenea, variantele respective de narațiuni populare, deși „destinate unor cercuri mai largi de cititori" și — ca atare — „transcrise într-o grafie literară parțială, spre a se păstra totuși culoarea locală și particularitățile de grai" (p. 4), sunt însoțite fiecare, ca de altfel totalitatea textelor din „cuprinsul" volumului, de o substanțială „fișă de text", tocmai spre a menține caracterul științific indubitabil al colecțiilor respective de texte etnofolclorice, adunate cu atâta migală și osârdie de-a lungul atâtor ani. Mai mult, toate variantele care performează diversele specii narative orale — și îndeosebi basmele, snoavele, legendele, tradițiile, amintirile și povestirile —, ocurente în prezentul volum, au în final și o serie de „note" cu indicațiile „scenice" ale informatorilor-naratori, cu aceeași menire a relevării sporite a caracterului autentic și sincretic al actului folcloric al povestitului, ducându-se astfel mai departe tradiția științifică a editării documentare, acribic-filologice, a textelor de proză populară orală, promovată de reputatul și regretatul folclorist literat Ov. Birlea (în clasica și model de-acum *Antologie de proză populară epică*, vol. I—III, București, Editura pentru Literatură, 1966).

În ceea ce privește textele folclorice ca atare, se remarcă prin reprezentativitatea lor atât pentru genul și specia ce le circumscriu, cât și pentru zona Munteniei, din care au fost culese, numeroase variante de proză populară, dintre care spicuim doar câteva, spre exemplificare: basmele fantastice „Busuioc și Siminoc", „Petrișor, băiatu împăratului Verde", „Basmul cu Făt-Frumos din Lacrimă"; basmele despre dracul cel prost și cu minciuni „Țiganu și dracii", „Basmu cu nefost"; snoavele „Cu Ion și boieru", „Povestea cu moțata și fluierica".

De asemenea, din valorosul capitol III. *Legende, tradiții populare și amintiri istorice*, al cărui titlu evocă colecția aproape omonimă din 1910 a eminentului folclorist muscelean C. Rădulescu-Codin, se pot excerpta numeroase variante de legende etiologice nu numai istorice („Jidovii", „Tătarii", „Radu lui Anghel în haiducie", „Căzut în Munții Tatra, în războiu" etc.), ci și geografice, hidrografice („Râul Doamnei", „Cu râu' Argeșel", „Lacu Pongoi") și orografice („Dealu Viilor", „Masa de Pământ", „Poiana Ghinii", „Lunca Băncii" etc.).

Paleta textelor folclorice propriu-zise, literare, conținute în acest volum cu valențe monografice evidente, se diversifică prin adăugarea celor rituale, înglobate în „textele — convorbiri" din capitolul final, referitoare la obiceiurile tradiționale de peste an („Vasâlca", „Lăzărelul", „Caloianul", „Scaloianul", „Paparuda") și la cele legate de tradiționala horă a satului („Obiceiuri din timpu horei" etc.).

Volumul mai conține, în final, un binevenit glosar care explicitează unii termeni locali, dialectali, sau mai arhaici ce apar în corpul textelor sale, precum și o listă cu „Povestitorii și repertoriile lor", în fapt niște utile „fișe de informatori" ale celor mai proeminenți naratori anchetați, însoțite de „fișele de repertoriu" aferente, din care rezultă bogăția și specificul acestuia ca și al artei narative proprii fiecărui povestitor.

În concluzie, ținem să remarcăm și condițiile grafice deosebite în care a putut apărea această carte de folclor literar, ca și ilustrația sugestivă (autor: Mariana Popescu) și vignetele inspirate îndeosebi din arta populară a comunei natale, Mioveni — Argeș, a prof. Mihail M. Robea, care se dovedește din nou a fi un demn și merituos continuator, în zilele noastre, a tradiției dascălilor pasionați folcloriști argeșeni și munteni, inaugurată de făclieri ai satelor precum C. Rădulescu-Codin și D. Mihalache.

Ion T. Alexandru

ACADEMIA ROMÂNĂ, *Memoriile Comisiei de Folclor*, tomul V (1991), București, Editura Academiei Române, 1995, 207 p.

Memoriile Comisiei de Folclor, tomul V, 1991, dacă nu prezintă un sumar bogat în titluri (ceea ce, obiectiv vorbind, nici nu ar fi posibil), ne înfățișează, în schimb, un substanțial demers ideatic pentru fiecare dintre temele propuse (lucru care, iarăși în paranteză ie zis, constituie însăși miza acestei valoroase publicații).

https://biblioteca-digitala.ro

La capitolul recuperări, Petre Florea propune două studii practic necunoscute până acum, primul aparținând lui Mircea Eliade, al doilea lui Tudor Pamfile. Prietenia dintre viitorul mare istoric român al religiilor și profesorul Valeriu Bologa, pe atunci docent al Facultății de Medicină din Cluj, începută la finele anului '27, s-a soldat, pe lângă o interesantă corespondență, și cu câteva „desfășurări" publicistice din partea primului. Printre acestea, studiul *Cunoștințele botanice în vechea Indie*, apărut în 1931 în „Buletinul Societății de Științe din Cluj". Grație unei introduceri bine articulate a îngrijitorului actual ca și a completărilor și lămuririlor acestuia, studiul lui Mircea Eliade, destinat mai curând, după propria mărturisire, nu indianiștilor, „ci pentru cei interesați în seducătoarea istorie a științelor", este o punere în temă cu concepția vechilor locuitori ai „continentului" indian legată de locul și rolul plantelor în organicitatea universului. Un text de pionierat pentru literatura românească, departe, desigur, de amploarea și dezvoltările lucrărilor unor Berthold Laufer sau Jagadis Chandra Bose, având simultan legături și cu etnobotanica și cu istoria științelor și cu filosofia. El ne relevă încă o dată un Eliade deschis celor mai variate experiențe de cunoaștere. Merită de zăbovit puțin, fie și măcar asupra traducerilor denumirilor sanscrite ale unor plante foarte cunoscute, precum ceapa, usturoiul, portocalul, lămâiul etc.

„Un intelectual rămas cu suflet de țăran, ca un alt Creangă" (Apostol D. Culea), Tudor Pamfile este autorul unei opere folcloristice a cărei valoare, în ciuda situării metodei sale la antipodul aceleia pentru care milita Ovid Densusianu, tinde să crească o dată cu trecerea timpului. În contextul acestei opere, *Tutunul. Studiu folcloric* face o figură oarecum insolită, domeniul situându-se la întretăierea culturii tradiționale cu civilizația orășenească. După sumare considerații privind introducerea tutunului în Europa, Tudor Pamfile inventariază legende legate de apariția tutunului, culese din aria românească, mai toate considerându-l pe diavol ca părinte al acestei plante, în opoziție cu tradiția țărilor catolice, unde era considerată *herbe sainte*, consemnează obiceiuri despre cultivarea, prelucrarea și utilizarea ei în România, adăugând și cimilituri, zicale, descrieri ale pipei, ale „amânarelor", „scrumelnițelor" etc. Pe lângă notele și întregirile bibliografice cu care însoțește textul lui Pamfile, Petre Florea adaugă și interesante observații legate de schimbările ce s-au produs în privința consumului tutunului și a obiectelor legate de această îndeletnicire în zilele noastre.

Avem a mulțumi lui Petre Florea pentru osteneala de a pune în circulație, fie și numai pentru publicul restrâns al *Memoriilor...*, aceste două studii.

Doina este un subiect inepuizabil pentru cercetarea folclorică muzicală și literară. Fiecare aplecare asupra acestei categorii care în continuare se lasă greu delimitată — clasificată, împărțită — aduce date clarificatoare, dar dă, în aceeași măsură, o probă a întinderii domeniului și a profunzimii lui. Este și cazul studiului *Doina. Concept și stil muzical*, de Gheorghe Oprea. Dar dacă în privința demontării schemelor melodice și a comparării acestora în funcție de zona folclorică din care provin — Maramureș, Oaș, Bucovina, Oltenia, Muntenia — studiul excelează în detalieri ale structurilor muzicale, partea de început nu poate decât să provoace nedumeriri prin afirmarea, fără demonstrația cuvenită, prin recurgerea la aceleași comparații de care vorbeam, a specificității doinei ca fenomen folcloric românesc. Simpla citare a lui Constantin Brăiloiu care se pronunța pentru ideea că „doina nu este un împrumut" și enunțarea principiului considerării constituției psihofizice a omului în general ca obârșie a unor forme și manifestări culturale sau comportamentale, nu cred că reprezintă o lămurire suficientă. Poate că remarcabila acribie cu care autorul descifrează și pune în paralel formule melodice din spațiul românesc ar fi necesar să fie pusă în aplicare și în ceea ce privește un studiu comparat al acestei categorii la popoarele la care îi remarcă ocurența, la zone precum Orientul turco-persano-arab, India, China, Mongolia, pe care altminteri le citează. Dar acesta ar putea fi obiectul unui alt demers, care să-l întregească pe acesta — repet, cât se poate de interesant — de acum.

Continuându-și seria deja cunoscutelor studii despre folclorul taberei militare, Alexandru Dobre procedează, de data aceasta, în primul rând la definirea noțiunii de „tabără militară", opunând-o aceleia, aproape unanim acceptată actualmente, de „cătănie". *Armata și războiul în folclorul românesc* constituie o nouă abordare a premiselor care au dus la apariția acestei categorii care se evidențiază printr-o tipologie destul de vastă și de variată. Remarcând că sonoritatea „oarecum exotică" a termenului de „cătănie" — fapt care pare să fie plauzibil—, l-a impus mai degrabă, în ciuda inadecvării sale, Alexandru Dobre pledează cu argumente convingătoare ca termenul de „tabără militară" să desemneze acest domeniu care a dus la multiple forme de creație populară în tiparul celor tradiționale, desigur. Aș sugera, totuși, ca definiția de la pagina 108 să fie încă o dată revizuită în formulare.

Reținem, de asemenea, considerațiile referitoare la tabăra militară ca loc și ocazie de manifestare a folclorului, asupra influenței acesteia asupra purtătorului de folclor, ca și a posibilităților de „schimb" pe care le oferă, de împrumuturi între diferite zone și chiar

https://biblioteca-digitala.ro

între diverse popoare. Cum studiul face parte dintr-o sistematică mai amplă, așa cum rezultă și din intervențiile în volumele anterioare ale *Memoriilor*... sau în „Revista de etnografie și folclor", nu ne rămâne decât să conchidem că o interesantă și originală lucrare de proporții legată de acest subiect e pe cale de a se contura.

După *Instituția tradițională a cetei de feciori și cercetătorii ei*, publicat în tomul III (1989) al *Memoriilor Comisiei de Folclor* (Editura Academiei Române, 1993), Ilie Moise continuă demersul cu *Aria de răspândire a cetei de feciori. Tipuri și subtipuri. Contaminări.* Făcând distincțiile care se impun între tipul transilvan, cel moldovean și cel muntean al cetei de feciori, între organizarea și funcționarea acesteia în zonele amintite sau în diverse diviziuni ale acestora, autorul constată, totodată, prezența amintitului obicei în toate regiunile locuite de români, ceea ce îl îndrituiește să ne vorbească, promițându-ne că va reveni asupra acestei idei cu alt prilej, despre ansamblul cultural al confreriei în spațiul carpatin (temă sugerată de Octavian Buhociu și căreia îi găsește din ce în ce mai multe elemente de susținere). Așteptăm cu interes.

Continuându-și seria de *Contribuții la istoria Academiei Române*, Alexandru Dobre publică în acest număr prima parte a unui substanțial și bine documentat studiu despre Anastasie Fătu (de la a cărui naștere se împlinesc în 1996 180 de ani) la Academia Română. Remarcabil om de știință, cu strălucite studii la Viena și la Paris, Anastasie Fătu și-a adus o contribuție majoră la întemeierea unei cercetări românești în domeniul științelor naturale. Între altele, a fondat Grădina Botanică din Iași. Observând încă o dată bogăția documentară, precum și stilul captivant al acestei evocări întinse, în această primă parte a ei, pe 58 de pagini, precum și necesitatea de a face cunoscută viața și activitatea unora dintre oamenii de știință ai țării, îmi pun, totuși, întrebarea, dacă locul acestui studiu nu ar fi fost mai curând în cuprinsul memoriilor altor secții științifice.

Radu Voinescu

VIRGILIU FLOREA, *Poezii populare din câmpie*. Publicate, după un manuscris inedit, de ..., „Biblioteca de folclor", sub îngrijirea lui Virgiliu Florea, nr. 1, Bistrița, Editura Cadran, 1993, 176 p.

Apariția acestui volum are valoarea unui prim pas pe calea reînvierii tradiției transilvănene de publicare a folclorului „local", tradiție deschisă de către Teodor A. Bogdan, Ion Pop-Reteganul, Iuliu Bugnariu, Victor Onișor, Emil Precup ș.a. Scopul mărturisit al celor ce au pus bazele „Bibliotecii de folclor" (colecție deschisă prin acest volum) este de a adăuga noilor culegeri de folclor transilvan, editarea (sau reeditarea) vechilor colecții dintre care, unele au fost tipărite în preajma începutului secolului 20, altele rămânând încă în manuscris (cum este și cea de față, „care are și atu-ul unei considerabile vechimi" — p. 6).

Având în vedere că, la data respectivă, culegerea folclorului se făcea potrivit concepțiilor și metodelor de atunci, și că, în decurs de aproape un secol, folcloristica a evoluat, editarea manuscriselor și a tipăriturilor trebuie să asculte de noile rigori științifice. Așa se face că volumul este prevăzut cu un aparat științific ce constă într-un *Indice alfabetic* al poeziilor după primul vers, un *Glosar* al cuvintelor și formelor specifice zonei năsăudene, numerotarea versurilor din cinci în cinci; îndreptările ortografice operate de către editorul volumului sunt trecute între paranteze drepte, la fel și completările unor formule verbale, în felul acesta rămânând nealterat aspectul inițial al manuscrisului.

În ceea ce privește manuscrisul propriu-zis, este remarcabilă concepția modernă a celui care l-a alcătuit, asupra modului în care se culege și se redactează un text folcloric: se respectă principiul autenticității — asonanțele, dezacordurile specifice graiului local apar nemodificate (cu câteva excepții), sunt notate anacruzele și silabele de completare (procedeu puțin frecvent în epocă) etc; în plus, maniera corectă în care a fost întocmită colecția este dovedită de notarea existenței variantelor, de indicarea — unde este cazul — a momentelor rituale cărora le corespunde secvența cântată (cazul cântecelor de nuntă — p. 137, 139 ș.u.), de nevoia explicării cuvintelor cu frecvență mai mică în vocabularul uzual (demersul nu este generalizat asupra întregii colecții, motiv pentru care, cum am mai spus, este completat de către d-nul V. Florea). Întrucât în manuscris nu sunt notate numele, vârsta, originea informatorului (doar la t.CXIIC apare satul Nepos), informațiile de tipul

https://biblioteca-digitala.ro

acesta nu apar nici în textul editat. Prezența în colecție a câtorva toponime, a unor regionalisme etc., îl determină pe d-nul V. Florea să identifice zona din care s-a făcut culegerea cu „actualele granițe ale județului Bistrița-Năsăud" (p. 10).

Din punct de vedere tematic (și stilistic) în culegere predomină cântecele de dragoste, de jale, de înstrăinare, de cătănie, strigăturile de joc, dar sunt reprezentate și balada familială (t.XC, CXXIX, CXXX, CLVII, CLIX etc.) sau jurnalul oral (t. CXXVII, CXXVIII). Mai poate fi adăugat faptul că unele cântece de dragoste sunt însoțite de menționarea vrăjilor de dragoste.

În prima parte a cuvântului introductiv, d-nul V. Florea analizează ipoteza potrivit căreia manuscrisul ar fi aparținut lui Ioan Micu Moldovan (supoziție lansată de către Nicolae Comșa), adăugându-i-o, cu precauțiile necesare, pe aceea care îl identifică pe autorul culegerii cu Alexandru Pop, elev la Blaj al lui I. M. Moldovan și Teodor Petrișor.

Demersul publicării acestui manuscris are ca finalitate (aceasta este dorința editorilor) mai larga cunoaștere a regiunii de către cercetătorii în domeniu dar și eventuala reactivare a fondului pasiv folcloric, posibilă (după părerea și năzuința inițiatorilor Bibliotecii de Folclor) în cazul în care volumul (și cele ce îi vor urma) va circula în mediul rural transilvan.

În încheiere dorim să remarcăm (încă o dată) bogăția în manuscrise a Bibliotecii Academiei Române, Filiala Cluj, care prin atenția ce i se acordă (deosebit de activ este V. Florea, căruia recent i-a apărut o monografie dedicată lui Enea Hodoș) începe să fie în mod serios și științific valorificată.

Laura Jiga

Sinteze, 1994 — O pledoarie pentru limpezime și modernitate

Din introducerea volumului *Sinteze, 1994*, semnată de coordonatorul științific, cercetătoarea Narcisa Știucă, aflăm că avem în față o seamă de lucrări prezentate la prima ediție a Colocviilor Centrului Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare, desfășurată la Buziaș, între 8 și 9 octombrie 1994, despre *Păstrarea și valorificarea patrimoniului culturii populare*.

Pentru simplificarea demersului de recenzent, vom observa în volum trei tipuri de articole: 1) articole de metodă, care privesc aspecte de specialitate ale culegerii și valorificării faptelor de cultură populară; 2) articole de contribuție practică la cunoașterea, descrierea și interpretarea unor elemente de folclor și etnografie și 3) articole de situare a obiectului în diacronie, analizând aspectele contemporane ale cercetării domeniului.

Sub titlul *un punct de referință pentru memoria timpului: arhiva de folclor*, Constantin Catrina, de la Muzeul Etnografic Brașov, propune „câteva sublinieri pe marginea ființării unor modalități de cercetare, păstrare și restituire a faptelor de folclor conectate, evident, la noile condiții", pledând pentru întocmirea în arhivă, alături de colecția de texte, a unei fototeci și videoteci. Arta filmului pusă în slujba cercetării etnologice constituie subiectul articolului *Filmul — de la document la documentar*, semnat de Dănuț Dumitrașcu, de la Centrul Național al Creației Populare. De pe poziția specialistului, autorul pune problema valorii „de document" a documentarului și pe aceea a folosirii cu prioritate a unor termeni ca „film", „cinematograf", „film/documentar artistic", „film eseu", „scenariu". Tot despre *Filmul video — instrument a cercetării etnologice* vorbește și articolul Elenei Raicu, de la CNCP. Autoarea dorește să înfățișeze „câteva principii de lucru în cercetarea de teren, având camera video ca mijloc tehnic de culegere", aducând argumente în favoarea pregătirii de operator a cercetătorului. Un alt aspect de actualitate al cercetării contemporane este abordat în articolul Norei Vasilescu de la CNCP: titlul, *O bază etnologică de date*, subîntinde o prezentare orientativă a terminologiei informaticii, o expunere a proiectului de alcătuire a unei baze de date, precum și o ilustrare a realizărilor Centrului Național în domeniul prelucrării pe computer a informației folclorice.

În categoria articolelor de contribuție practică la cunoașterea, descrierea și interpretarea unor fapte de folclor se înscriu contribuțiile dr. Maria Bâtcă de la Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu", Marcelei Bratiloveanu Popilian, de la Institutul de Cercetări Socio-Umane Craiova, ale lui Călin Sabin și Ion Zamfirescu, de la Centrul Județean al Creației Populare Constanța, a lui Mircea Ocoș, de la CJCP Hunedoara, ale Corinei Mihăescu și Iulianei Băncescu de la CNCP.

https://biblioteca-digitala.ro

„Unitatea de concepție a structurii interiorului țărănesc de pe întreg arealul românesc" este demonstrată de dr. Maria Bâtcă în articolul *Coordonatele definitorii ale interiorului țărănesc basarabean*. Studiul Corinei Mihăescu, *Mânzălești— Buzău, un centru mai puțin cunoscut al ceramicii populare românești*, se adresează, ca și articolul doamnei dr. Bâtcă, în primul rând specialiștilor, dar poate constitui și pentru cercetătorii altor domenii o utilă inițiere în observarea artei olăritului.

Sub titlul *Călușerul transilvănean — jocul și obiceiul în sine*, Mircea Ocoș aduce argumente în favoarea centralității obiceiului în spațiul hunedorean, sprijinindu-se pe atestări istorice și posibile interpretări mitice. Trecând de la iarnă la primăvară și din Ardeal în Dobrogea, aflăm, din prezentarea lui Călin Sabin și Ion Zamfirescu, aspecte despre *Original și actualitate în obiceiul cărvănean „Cucii"*. Marcela Bratiloveanu Popilian ne propune o completare a bibliografiei de specialitate cu cercetări recente ale unui element tematic, privit în funcționalitatea sa : *Mărul și riturile de trecere*. Expunerea lulianei Băncescu, *Magia descântecelor și născătoarea de Dumnezeu*, încearcă să explice prezența, aparent absurdă, a Maicii Domnului ca personaj în descântecele românești.

Înscris într-o perspectivă diacronică asupra faptelor de folclor, articolul *Comunitatea sătească arhaică în perspectiva unor cercetări moderne*, semnat de Eugen Holban, de la CJCP Galați, aduce argumente ale funcționării autonome în timp a culturii comunității sătești din sud-estul Moldovei. Dan Ravaru, de la CJCP, Vaslui, susține prin exemple ideea obligativității relaționării obiceiurilor cu istoria, sugerată și în titlul *Istoria locală și cercetarea obiceiurilor*. „Aducerea la zi" este continuată de Marilena Nițu, de la CNCP, cu o cercetare a faptelor „de cultură țărănească ce au migrat dinspre cadrul culturii de masă, luând forma spectacolului folcloric", instituită *Țăranul performer și spectacolul folcloric*. Ca o concluzie, articolul *Modalități de păstrare a valorilor spirituale ale culturii populare*, semnat de Narcisa Știucă, pune problema artificializării obiceiurilor în cadrul unui spectacol destinat unui „auditoriu total". Cu toate că „nu putem inventa tradiția și, mai presus de toate, n-o putem contraface...", se pot găsi mijloace de redeșteptare a memoriei colective și de reinvestire a actului de cultură populară cu valoarea și motivația sa materială.

Departe de a constitui o „sinteză" a articolelor din *Sinteze* prezentarea de mai sus nu se vrea decât o invitație la lectura volumului lansat la Tulcea, în septembrie, 1995.

Ioana Ruxandra Fruntelată

Istorie și tradiție în spațiul românesc, Sibiu, 1995, 78 p.

Cartea pe care o propunem pentru lectură, apărută sub egida Ministerului Culturii, a Inspectoratului Pentru Cultură al județului Sibiu, a Centrului Județean al Creației Populare Sibiu, a Institutului Român de Tracologie, filiala sudtransilvăneană Sibiu, reunește o parte din lucrările sesiunii de comunicări științifice organizate în anul 1994, „Zilele Antropologiei Românești", la Sibiu. Deși sunt abordate probleme variate ale etnologiei românești, căile de abordare fiind, la rândul lor, diverse, cartea apare unitară în primul rând datorită ținutei științifice adoptate de către fiecare semnatar al lucrărilor, urmărindu-se, în primul rând, o poziție obiectivă față de subiectul vizat.

Domnul Gheorghe Pavelescu semnează lucrarea *Despre unele valențe istorice ale obiceiurilor tradiționale* în care sunt trecute în revistă eforturi ale cărturarilor de a descifra originea poporului român pe baza unor elemente ce aparțin culturii orale : folclor, credințe, obiceiuri, unelte și tehnică populară etc. Începând cu textele secolului XVII, în special Miron Costin și Dimitrie Cantemir, apoi cu Școala Ardeleană și generația de la 1848 din Muntenia și Moldova, este subliniată originea romană și unitatea națională, „în expresia ei folclorică" (p. 9) a românilor. Problema dacilor, deschisă de către D. Cantemir nu a avut ecou până la B. P. Hașdeu, care o repune în studiul său asupra doinei (după părerea noastră, ideea cea mai valoroasă însă, amintită și de către domnul Pavelescu, este aceea că „Poporul român s-a format din câteva elemente, niciunul nefiind predominant"); este continuată de către V. Pârvan, L. Blaga, M. Eliade. Trecerea în revistă efectuată de către Gh. Pavelescu se oprește la perioada interbelică

În *Obiceiuri de Crăciun în Țara Oltului* d-na Lia Gangolea semnalează existența colindei de fată „Dana" (variantă a tipului : peițorii, mărul, inelul și cununa) în satul Racoviță, jud.

https://biblioteca-digitala.ro

Sibiu, înregistrată și în alte sate ale Țării Oltului, față de care însă la Racovița interpretarea colindei respective este integrată într-un scurt complex ceremonial, descris de către autoare. În partea a doua a lucrării este prezentat obiceiul aruncării flăcăilor în cergă, înregistrat în satul Lisa, jud. Brașov; după descrierea ceremonialului, sunt notate câteva interpretări ale semnificațiilor sale rituale (Ion Mușlea, Fr. J. Sulzer) care, deși nu epuizează problema, au rostul că o readuc în atenția celor interesați.

Despre *Alimentația în preajma Crăciunului într-un sat „De pe Ardeal" (Țara Oltului), Noul-Român, jud. Sibiu* vorbește Dorana Cioran care prezintă mâncărurile nerituale din timpul postului Crăciunului.

Nedeile au atras de data aceasta atenția cercetătorilor Doina Ișfănoni, Rusalin Ișfănoni, *Nedeea în Ținutul Pădurenilor* și Maria Bocșe, *Târgul de la Găina între mit și adevăr.* În primul articol autorii descriu două variante ale ceremonialului ieșirii în țarină „într-o duminică dintre Rusalii și Ziua Soarelui (6 august)"; una provine din partea nordică a ținutului iar cealaltă din satele Cerbăl și Celeșe. Sunt urmărite nu doar secvențele ritual-ceremoniale ale obiceiului ci și funcțiile principale ale participanților, împărțiți pe criterii de vârstă și sex, atât în cursul ieșirii propriu-zise la holde cât și la petrecerea care urmează.

Efortul Mariei Bocșe este canalizat pe restabilirea adevărului istoric și etnografic al târgului de pe muntele Găina. Eticheta „târg de fete" aplicată manifestației în discuție este complet falsă și nefondată; prin această afirmație Maria Bocșe se înscrie pe linia lui Vasile Dumbravă, G. Vâlsan, I. Conea, I. Mușlea, F. Florescu etc. care toți „au relevat funcțiile sociale și culturale, semnificația acestei nedei, cu rădăcini adânci în cutumele străvechiului habitat românesc" (p. 29).

Problema ridicată de către d-nul Ion Ghinoiu în lucrarea *Metamorfoze ale zeiței agrare în calendarul popular* este cea a afirmării existenței și (apoi) a reconstituirii unui panteon original spațiului carpatic" (p. 32). În viziunea autorului „Panteonul românesc, ca de altfel și calendarul popular, este dominat de doi zei autohtoni care mor și renasc când ajung la vârsta senectuții: Moș Crăciun la solstițiul de iarnă și baba Dochia la echinocțiul de primăvară" (p. 33). Apariția creștinismului a dus la înlăturarea zeilor anteriori sau la înlocuirea lor cu sfinți creștini, ajungându-se la un sincretism religios pe care autorul îl ilustrează folosindu-se (aici) de exemplul oferit de metamorfozele Dochiei: peste o veche zeiță agrară s-a suprapus sfânta creștină Evdochia. În sprijinul afirmării caracterului de zeiță agrară a Dochiei, d-nul I. Ghinoiu remarcă că „Ipostazele sezoniere ale Dochiei se grupează împreună cu celelalte reprezentări mitice din calendarul popular, pe trei generații: zeițele Fecioare, între echinocțiul de primăvară și solstițiul de vară, Zeițele Mumă, între solstițiul de vară și solstițiul de iarnă și Zeițele Babă între solstițiul de iarnă și echinocțiul de primăvară" (p. 38).

În lucrarea *Implicații ale confreriilor de tineret în cadrul sărbătorilor de vară* d-nul Ilie Moise pornește de la observația că „Începând cu organizarea jocului duminical și terminând cu nunta, sau înmormântarea unor tineri, nu există, efectiv, obicei în care această confrerie a tineretului (ceata de feciori, nn) să nu fie implicată într-un fel sau altul" (p. 39). Obiceiurile și manifestările tradiționale asupra cărora se oprește autorul, descriindu-le sumar, sunt sărbătoarea Sânzienelor, boul instruțat, nedeile și organizarea jocului duminical. Drept concluzie se afirmă că ceata de feciori este o „adevărată instituție tradițională românească, cu nimic mai prejos decât sfatul bătrânilor sau ceata feminină".

Vorbind despre *Furca de tors ; unealtă, obiect de artă și simbol* d-nul Gh. Pavelescu încearcă să atingă toate aspectele de urmărit în abordarea unui asemenea subiect: vechimea prelucrării lemnului și a confecționării furcii de tors, uneltele necesare, motive ornamentale și simbolice încrustate pe furcă, implicarea furcii de tors în obiceiurile premaritale și maritale, texte scrijelite pe furcă, tehnica de „încrișire", vopsirea furcilor, iar în final, meșteri renumiți pentru arta lor de cioplire a furcilor. Gh. Pavelescu înclină către opinia potrivit căreia arta lemnului denotă „o legătură directă între strămoșii geți și țăranul român din zilele noastre". „Nu este deci de mirare că această înfloritoare artă a lemnului s-a păstrat până astăzi atât de bogată tocmai în zona platformelor dacice din Munții Orăștie, ai Sebeșului și ai Sibiului (...)" (p. 50).

Considerând că atestarea unor „vechi obiceiuri agrare" este o dovadă pentru vechimea practicării agriculturii, Amalia Pavelescu — *Vechi rituri agrare practicate în zona Sibiului* — descrie scenariile Plugușorului, ieșirii la holde în ziua de Ispas, boului de sânziene, cununii (sau buzduganului) de seceriș.

În comunicarea — *Normele, calendarul, sărbătorile și obiceiurile la românii transilvani în anii 1780—1840* — pe baza unor „Documente arhivistice sibiene", Anca Grama urmărește problema implicărilor autorităților administrative austro-ungare (în special din perioada împăratului Iosif al II-lea) și bisericești în „normalizarea" vieții satului românesc. Este atins în treacăt procesul introducerii culturii cartofului în alimentația țăranilor — mai mult ca o exemplificare a mentalității tradițional-conservatoare a acestora, în virtutea căreia erau inițial respinse și norme cu caracter pozitiv. Ponderea lucrării o reprezintă fixarea sărbătorilor calenda-

https://biblioteca-digitala.ro

rului creştin ortodox, cauze care au generat modificarea acestora, efecte etc. Mai trebuie adăugat faptul că autoarea renunţă de la început la premisa că „Împăratul doar a împilat Biserica românească, iar Împăratul şi Biserica au minţit/exploatat / nedreptăţit ţăranul" ci îşi propune să evidenţieze „relaţii care au fost pur şi simplu... normale" (p. 61), prin normalitate înţelegând „nişte grupuri dominate de interesele lor, care foloseau toate mijloacele pe care le aveau la îndemână pentru realizarea scopurilor corespunzătoare acelor interese" (p. 62). Salutăm în demersul Ancăi Grama intenţia valorificării documentelor aflate în arhivă.

Laura Jiga

KLEANTI LIAKU-ANOVSKA, *Sotijalnata pripadonst na narodnite raskažuvači Vlasi. The origin of the Vlach folk story tellers*, Sovremenost, Skopje, 1995, 371 p.

Autoarea acestei teze de master, susţinută la Universitatea din Skopje în 1991, a mai publicat articole despre meseria de cazangiu în regiunea Strumiţa (1985), despre obiceiurile vlahilor din Gornia Beliţa (1987), despre povestirile populare ale vlahilor din Pisuderi, Grecia (1992). De asemenea, a participat la alcătuirea arhivei de povestiri aromâne de la Universitatea din Skopje, înregistrând texte în anii 1981, 1986, 1988, 1989. Această arhivă cuprinde 250 texte şi au contribuit la realizarea ei Aleksandra Popvasileva în 1970 şi 1978, Periţa Efremova în 1972 şi 1973, M. Andreski în 1970.

Influenţa culturii populare slave din Macedonia este subliniată de autoare în rezumatul în limba engleză (p. 361).

Pentru cine cunoaşte antologia de *Basme aromâne* din 1905, întocmită de către Per. Papahagi, este evident că în culegerea de faţă motivele şi temele sunt parţial aceleaşi, viaţa pastorală, dar modul de alcătuire a povestirilor, dinamica şi morala lor sunt diferite şi aproape cu totul inedite.

Cleanti Liacu-Anovska şi-a propus să studieze originea povestitorilor vlahi, adică să pună în legătură directă ocupaţia de păstor şi de meşteşugar a povestitorilor şi conţinutul povestirilor.

Au fost reţinute din cele 250 de texte ale arhivei, înregistrate de la 18 povestitori, numai 40 de povestiri, spuse de 8 bărbaţi şi 8 femei. Repartiţia pe sexe este relativ egală, 18 sunt texte spuse de bărbaţi, 22 sunt spuse de femei. Lungimea textelor variază între o jumătate de pagină şi cinci pagini. Dialogul şi abrevierea, simplitatea maximă a sintaxei caracterizează toate aceste texte, poate şi pentru că aromâna a devenit numai un idiom de uz familial, iar povestirile sunt auzite şi, probabil, nepovestite de mult timp.

Este interesant că povestitorii sunt toţi în vârstă, cel mai bătrân fiind Mita Gorciu (n. 1894, înregistrat în 1972), iar cel mai tânăr Ilţa Şteriova (n. 1936, înregistrată în 1981), care apare în carte cu şapte povestiri.

Aproape toţi provin din familii de păstori, şi au abandonat vechiul mod de viaţă semi-nomad (autoarea spune greşit că ar fi vorba despre nomadism) o dată cu urbanizarea şi schimbările din viaţa socială, care i-au împins spre centre ca Titov Veles, Skopje, Cruşevo, Ştip. Câţiva doar provin din familii de meşteşugari sau practică un meşteşug tradiţional.

Publicarea acestei cărţi este un ajutor în studierea vieţii şi folclorului aromânilor din Republica Macedonia. Textele propriu-zise, care se pot citi şi savura, cu toată parcimonia mijloacelor retorice, sobre mai mult datorită pierderii exerciţiului şi auditorului povestirii, decât datorită lipsei de talent al povestitorilor, sunt interesante atât pentru lingvist, cât şi pentru folclorist. Textele ocupă aproape două treimi din volumul cărţii (p. 121—357).

Se poate constata, de exemplu, că schema clasică a povestirii este de multe ori simplificată prin omisiune, ceea ce dă un aer uneori absurd textului. Alteori, sunt contopite două curente narative într-unul, ceea ce naşte o prolixitate nemotivată.

Cleanti Liacu-Anovska se ocupă de *back-ground*-ul social al povestitorilor, ceea ce reiese pregnant din rezumatul în limba engleză (p. 358—361): fie că sunt vehiculate de păstori sau de meşteşugari, povestirile transmit valorile modului de viaţă tradiţional.

Studiul propriu-zis asupra originii sociale a povestitorilor ocupă o treime din carte (p. 5—120), cuprinzând un istoric al problemei, consideraţii asupra raportului dintre povestire

https://biblioteca-digitala.ro

și mediul social al povestitorului, descrierea modului de viață al aromânilor din zona supusă studiului. De menționat că în transcrierea textelor s-a utilizat sistemul adoptat în 1985 la Congresul Uniunii culturale a aromânilor de la Manheim : *sh* pentru *ș*, *ts* pentru *ț*, *nj* pentru *n*, *lj* pentru *l*.

De asemenea, textele sunt prezentate și în traducere în slava macedoneană.

Dispariția modului arhaic de viață al aromânilor în a doua jumătate a secolului al XX-lea are, implicit, consecințe în planul folclorului acestei minorități din Balcani. Povestirile din această carte sunt o mărturie. Valoarea cărții, astfel, constă și în prezentarea stadiului actual al povestirii populare, ca mijloc de comunicare și ca text în sine.

Mariana Bara

La Mort difficile. Hésiode. Cahiers d'ethnologie méditerranéenne. 2. Carcassone, Garae/Hesiode : 1995

Fără ca prin aceasta să-i fie risipit misterul, Moartea este cultural sancționată. Este firesc, atunci, ca „Marea Trecere" să reproducă în planul ritualului — varietatea fenomenului-om Comunitar, moartea este „trăită" efectiv, dar diferit de la o cultură la alta. Înțelegerea diferențelor, dar și a afinităților interculturale progresează în momentul în care o cercetare științifică *tematic orientată* se aplică asupra unui areal diversificat etnic.

Este ceea ce realizează prezenta lucrare, constituită din mai multe *studii de etnothanatologie* în câteva culturi circummediteraneene, precum și în cultura populară românească.

Volumul este datorat, într-o bună măsură, Centrului de Antropologie a Societăților Rurale, de la Toulouse, și argumentat astfel de Daniel Fabre : „Chiar dacă toți oamenii se știu muritori, morțile nu sunt toate echivalente, nu au toate aceleași consecințe asupra destinului postum și asupra existenței supraviețuitorilor, nu pretind toate aceleași observații, aceleași acompaniament ceremonial, aceeași intensitate a doliului".

Ca atare, studiile își păstrează, fiecare, o autonomie deși, tematic, sunt complementare.

Primejdia unei morți brutale „neeroice", decurgând din atrocitățile primului război mondial, este anunțată prin diverse „semne", funeste, în raport cu care soldatul se apără mai curând cu talismane (= aurul monetarizat) (Guillaume Apollinaire).

Dispariția în munți sau pe mare conduce la o situație postumă instabilă, a rătăcirii sufletelor, ceea ce poate amenința și liniștea celor vii; locuri intermediare ale geografiei post-existențiale, muntele și marea susțin un simbolism funerar complex și ambivalent al pietrei și, respectiv, al apei (Christiane Amiel).

În Pirineii Centrali, reliefuI și clima participă la distincția dintre „lumea celor vii" și „lumea celor morți". Iarna este anotimpul predilect de peregrinare a sufletelor morților, după cum infernul este asociat zăpezii și locurilor umbrite. Un alt plan de reprezentări opune pe creștini — maurilor (ex. Turnul bisericii din centrul satului — Turnul „maur" din locuri depărtate de sat) (Serge Brunet).

În Galicia, acceptarea doctrinal-creștină a posibilității de a comunica în anumite condiții cu cei morți, îngăduie câmp liber de reprezentare a unui model funerar colectiv : „Procesiunea sufletelor". Acest model este construit pe două modele împrumutate din realitate — procesiunea de Sfânta-Împărtășanie a mortului și înmormântarea (Vicente Risco).

O cutumă medievală (atestată juridic în Franța secolului al XII-lea), prescriind așezarea celui ucis deasupra ucigașului viu, în mormânt, este corelată credințelor despre caracterul vindicativ al sufletelor celor morți prin asasinat, tortură, sinucidere, și care nu beneficiază de o înmormântare creștinească. În context, pedeapsa mortului pe viu răspunde deopotrivă dorinței de răzbunare a mortului, care putea accede astfel pe lumea cealaltă, și liniștei comunității celor vii (Marie-Laure Le Bail).

Violența medievală împotriva celor bănuiți de vrăjitorie trebuie înțeleasă ca atitudine purificatoare, de suprimare a Răului. Dacă o anumită perioadă (1586—1682) justiția s-a aflat într-o complicitate cu tradiția, în asemenea cazuri, ulterior — întărirea puterii centrale va interzice (fără a o face, însă, să dispară) uciderea „vrăjitorilor". Actualmente, aceste acte sunt interpretate drept cazuri de „criminalitate clasică", sau „fapte diverse", ținând de domeniul psihiatriei; totuși, ele se cuvin înțelese în contextul lor ritual (Jean-Pierre Piniès).

https://biblioteca-digitala.ro

Un interes special pentru noi îl suscită o prezentare a bocetului românesc (din satele Ceriscior, 1950, şi Clopotiva, 1955, judeţul Hunedoara). Bocetul apare ca element distinct al ritualului funerar, şi este executat fie de rude, fie (sau şi) de bocitoare profesioniste. El însoţeşte priveghiul şi înmormântarea, exprimând un „ethos de amintiri şi afecţiune" (Ernesto de Martino).

În Kabylia (Maghreb), cântecele funerare ale „ixunieni"-lor (= „adepţi de confrerie") evocă o moarte chinuitoare, marcată prin momentul „Interogatoriului", în care „Îngerul Morţii" supune la cazne defunctul pentru păcatele vieţii. În aceste condiţii, imaginea morţii vine să cumpănească conduita celor vii (Marie Virolle-Souibès).

Dincolo de bogăţia conţinutului şi acurateţea expunerii studiilor de faţă, semnificativă pare, în principal, evidenţierea profunzimilor pe care le atinge meditaţia despre Moarte, în cadrul culturilor rurale moderne.

Ne este înfăţişată, mai cu seamă, o emoţionantă continuitate a reprezentărilor şi ritualurilor între „omul societăţii tradiţionale" şi omul de azi, „modernizat".

Ca şi iubirea, moartea îndeamnă la recunoaşterea sacrului. Şi atunci, aceste studii, complementare, deşi autonome, invită cititorul să observe şi ceea ce uneşte, nu doar diferenţiază generaţiile.

Marian Constantin

CĂRŢI ŞI PUBLICAŢII PERIODICE STRĂINE PRIMITE LA REDACŢIE

● *Acta Museorum Italicorum Agriculturae.* Nr. 14, Milano, 1993, 66 p.

● *Anthropology Today.* Vol. 11, Nr. 3, London, 1995, 24 p.

● *Balgarsku folklor.* Nr. 6, Sofia, 1994, 128 p.

● *Bayerische Blätter für Volkskunde,* Vol. 22, Nr. 2, Würzburg, 1995, 65—128 p.

● Bernát Munkácsi: *Vogul folklore.* Budapest / Los Angeles: Akadémiai Kiado / International Society for Trans-Oceanic Research, 1995 (ISTOR BOOKS 4) XXX, 215 p.

● *Bollettino del Centro Interuniversitario di Ricerche sul Viaggio in Italia.* Nr. 22, fascicola II, Torino, 1990, 231—442 p.

● *Bulletin of the National Museum of Ethology.* Vol. 19, Nr. 3, 4. Osaka, 1994, 357—542 + + 543—670 p.

● *Bulletino di Paletnologia Italiana.* Vol. 85. Serie nouă III. Roma: Instituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1994, 591 p.

● *Etnografia Polska.* Vol. XXXVIII, Nr. 1—2, Warszawa, 1994, 270 p.

● *Fabula.* Zeitschrift für Erzählforschung Journal of Folktale Studies.

● Revue d'Etudes sur le Conte Populaire Vol. 36. Nr. 1/2. Berlin / New York: Walter de Gruyter 1995, 186 p.

● Hauser, Andrea: *Dinge des Alltags.* Studien zur historischen Sachkultur eines schwabischen Dorfes. Tübingen: Tübingr Vereinigung für Volkskunde e.V., 1994, 540 p.

● *Jahrbuch des Osterreichischen Volksliedwerkes.* Vol. 44, Wien: OBV Pädagogischer Verlag, 1995, 256 p.

● *Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde.* Vol. XXXVI, Hsrg. Peter Assion und Heike Müns. Marburg, 1994, 404 p.

● *Korea Journal.* Vol. 35, Nr. 1, Seoul: Korean National Commission for Unesco, 1995, 137 p.

● Lang, Barbara: *Unter Grund.* Ethnographische Erkundungen in der Berliner U-Bahn. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V., 1994, 168 p.

● *Lares.* Rivista trimestrale di studi demoetnoantropologici. Nr. 1, 2, Firenze: Leo S. Olschki, 1995, 1—144 p. + 145—281 p.

● *Lunda Linjer.* Nr. 111, Lund, 1995, 60 p.

● Maurier, Henri: *Philosophie de l'Afrique noire.* Bonn: Anthropos-Institut e.V. St. Augustin, 1985 (Studia Instituti Anthropos 27), 318 p.

● *Néprajzi Közlemények.* Vol. XXXIII, Budapest: Néprajzi Múzeum, 1994, 226 p.

● *Newsletter.* Nordic Institute of Folklore. Vol. 23, Nr. 1—2, Turku, 1995, 24 p.

https://biblioteca-digitala.ro

● *Orbis*. Bulletin international de documentation linguistique. Vol. XXXVII, Louvain : Centre International de Dialectologie Générale, 1994, 608 p.

● *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*. Vol. 98, Nr. 2, Wien, 1995, 139—254 p.

● *Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde*. Vol. XXXIX, Bonn und Münster, 1994, 309 p.

● *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*. Vol. 91, Nr. 1, Basel, 1995, 128 p.

● Theuws, Jacques : *Word and World*. Luba Thought and Literature. Bonn : Verlag des Anthropos-Instituts, 1983 (Studia Instituti Anthropos 32). 198 p.

● *Tools and Tillage*. Vol. VII, Nr. 2—3, 1993—1994, Copenhagen : National Museum of Denmark, 1995, 65—128 p.

● *Totem*. Journal du Musée d'Ethnographie de Genéve. Nr. 14, Genéve, 1995, 8 p.

● *Tradition Wallonne*. Revue du Conseil supérieur d'Ethnologie. Vol. 11. Bruxelles, 1994, 343 p.

● Turci, Mario/Ricci, Manuela : *Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna*. Guida catalogo Santarcangelo di Romagna, 1995, 89 p.

● *Zeitschrift für Kulturaustauch*. Vol. 45. Nr. 2. Stuttgart, 1995, 153—333 p.

NOTĂ: Cărţile şi publicaţiile periodice străine primite la redacţia noastră pot fi consultate la Biblioteca Institutului de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu" al Academiei Române

Rubrică realizată de
Elena Berceanu

BREVIAR ● BREVIAR ● BREVIAR

● LANSAREA DE CARTE: „STUDII ŞI COMUNICĂRI DE ETNOLOGIE", TOM IX (1995)

Mai, 12 decembrie 1995, sibienii au fost martorii unui adevărat eveniment cultural, cu reale şi profunde semnificaţii spirituale, desfăşurat la sediul central al Muzeului ASTRA din Piaţa Mică, nr. 11. În prezenţa unui numeros public şi a reprezentanţilor administraţiei locale şi judeţene, s-a deschis *expoziţia de icoane NAŞTEREA DOMNULUI*, cuprinzând lucrări ale pictorilor iconari : Ligia Benchea, Maria Brândan, Cristi Ignat, Georgeta Maria Iuga, Cornelia Kertesz, Alexandra Matei, Ion Onuc Nemeş, Lucia Nica, Mariana Seceleanu, Laura Stănescu, Benonia Vlăjie. Expoziţia este structurată după autori şi tehnica de lucru, cuprinzând ca temă principală „Naşterea Domnului", alături de „Buna Vestire" şi „Maica Domnului cu pruncul", în diferite ipostaze : Orantă, Teodokos, Odighitria, Eleusa. Expunerea lucrărilor mai multor pictori oferă posibilitatea admirării unor compoziţii ample, sobre, sau inclinate spre abstractizare, observare, respectării, în mai mare sau mai mică măsură, a erminiilor, a jocului liniilor, diferit de la un pictor la altul, echilibrul deosebit al amplasării formelor în spaţiul pictural şi nu în ultimul rând acea adevărată simfonie de culori : de la alb — culoarea curăţeniei, la albastru — prin excelenţă culoarea cerească, la roşu — simbol al iubirii, dar şi al jertfei, la verde — simbol al regenerării spirituale, la auriu — acea „lumină prin excelenţă" cu care pictează iconarii noştri.

În acest cadru „impregnat de dumnezeire", Institul de Cercetări Socio-Umane Sibiu al Academiei Române a lansat tomul IX/1995 al publicaţiei „Studii şi comunicări de etnologie", volum dedicat prof. univ. *Gh. Pavelescu*, cu prilejul împlinirii a 80 de ani. Au vorbit dr. *Ilie Moise* — redactorul şef al revistei şi dr. *Corneliu Bucur* — directorul Muzeului „Astra", care au omagiat personalitatea emblematică a profesorului şi cercetătorului Gh. Pavelescu. S-au subliniat meritele deosebite ale profesorului (a fost dascălul a peste 40 de generaţii de studenţi) şi ale cercetătorului Gh. Pavelescu (este autorul a peste 180 de studii de folclor şi etnologie), dar şi „performanţele" demne de invidiat : la 30 de ani era de trei ori „doctor" (având conducători ştiinţifici pe Dimitrie Gusti, Lucian Blaga şi Romulus Vuia), iar la 31 de ani era laureat al premiilor Academiei Române. În final prof. Gh. Pavelescu a mulţumit tuturor care au fost prezenţi la manifestare, în mod deosebit acelora care au făcut posibilă această aniversare : redactorul şef al revistei — dr. Ilie Moise şi colegilor săi de la muzeu, care au organizat lansarea volumului. Momente emoţionante care s-au încheiat cu un reuşit *concert de colinde*, susţinut de octetul „Liceului de artă Sibiu", formaţie pregătită de prof. *Mioara Tipuriţă* şi acordarea de autografe (*I. Dodi*).

https://biblioteca-digitala.ro

• GHEORGHE CERNEA — 50 DE ANI DE LA MOARTE

Muzeul de Etnografie din Braşov a organizat, la 17 mai 1995, o sesiune ştiinţifică comemorativă consacrată activităţii şi operei folcloristului şi etnografului Gheorghe Cernea (1898—1965).

Simpozionul comemorativ s-a desfăşurat după următorul program :

- Ligia Fulga, directoare a Muzeului de Etnografie Braşov, *Cuvânt de deschidere ;*
- Iordan Datcu, *Gânduri despre Gheorghe Cernea ;*
- Alexandru Dobre, *Locul lui Gh. Cernea în folcloristica românească. Cântecul de cătănie în colecţiile de folclor ale lui Gheorghe Cernea ;*
- Constantin Catrina, *Câteva sublinieri privind activitatea folcloristului şi etnografului Gheorghe Cernea ;*
- Ion I. Drăgoiescu, *Patriotismul lui Gheorghe Cernea ;*
- Lia Gangolea, *Expresia verbală a ritualului de înmormântare în culegerile de folclor ale lui Gheorghe Cernea ;*
- Ana Grama, *Comunitatea românească din Paloş şi sursele educaţiei sale în secolul al XIX-lea (documente arhivistice sibiene) ;*
- Arcadie Marinescu-Nour, *Gheorghe Cernea — peregrin în Transilvania ;*
- *Adriana Antihi, Icoanele din colecţia lui Gheorghe Cernea la Muzeul de Istorie din Sighişoara ;*
- Valeria Teodorescu (n. Cernea), *Viaţa şi activitatea folcloristului Gheorghe Cernea ;*
- Alexandru Teodoreanu, *Gheorghe Cernea — păstrătorul comorilor spirituale din sudul Transilvaniei* (casetă audio-video).

Prezenţa unora dintre membrii familiei lui Gheorghe Cernea a dat simpozionului o notă mai mare de interes, accentuând sentimentul de reculegere în memoria acestui harnic folclorist şi etnograf.

Organizarea — în condiţii excelente — a unei expoziţii foto—documentare consacrată celui comemorat a atras cu deosebire atenţia, completând în mod fericit expunerile participanţilor cu o ilustraţie convingătoare.

• SESIUNEA NAŢIONALĂ DE COMUNICĂRI ŞTIINŢIFICE „ETNOGRAFIE ROMÂNEASCĂ ÎN LOCALITĂŢILE DIN ARCUL INTRACARPATIC"

Organizate de Inspectoratul pentru cultură al judeţului Covasna, Liga cultural-creştină „Andrei Şaguna", Şcoala generală „Nicolae Colan" din Sfântu Gheorghe, Episcopia ortodoxă a Covasnei şi Harghitei, Muzeul Spiritualităţii Româneşti — Sf. Gheorghe şi Parohia ortodoxă Doboli de Jos, în colaborare cu Comisia de Etnologie şi Folclor a Academiei Române, **Zilele „Nicolae Colan"**, 25—26 noiembrie 1995, aflate la a III-a ediţie, au avut un program pe cât de bogat şi diversificat, pe atât de plin de încărcătură emoţională.

Sesiunea ştiinţifică a avut următorul program : • Alexandru Dobre, *Primul document etnofolcloric românesc consemnat, în scris, în limba română ;* • Gheorghe Lazarovici, *Cercetări etno-arheologice româno-engleze în zonele înalte ;* • Valer Pop, *Defileul Mureşului — străveche vatră etno-culturală românească ;* • Ana Grama, *Instituţii specializate în stocarea informaţiilor în cercetarea interdisciplinară ;* • Maria Bâtcă, *Câteva observaţii asupra costumului popular românesc ;* • Cornelia Gangolea, *Probleme ale cercetării obiceiurilor şi sărbătorilor la români ;* • Felicia Cărăuşu, *Asociaţii culturale negubernamentale în slujba cercetării zonale ;* • Mircea Sfârlea, *Biserici de lemn din secolul al XVIII-lea în judeţele Covasna şi Harghita ;* • Doina David, *Carpaţii de curbură — funcţie economică şi ax etnoistoric şi etnocultural ;* • Nicolae Bucur, *Flora în folclorul românesc din zona Harghitei ;* • Nicolae Şoancă, *Aspecte ale păstoritului în zona Breţcu — Covasna ;* • Iulia Muşat, N. Moldovan, *Colinde din Vâlcele — jud. Covasna ;* • Luminiţa Cornea, *Dumitru Cioflec şi culegerea sa de folclor din Araci ;* • Nicolae Moldovan, *Repertoriul icoanelor pe sticlă din comunităţile româneşti ale judeţului Covasna ;* • Ion Lăcătuşu, *Preocupări ale preoţilor şi ierarhilor pentru culegerea şi valorificarea folclorului românesc din sud-estul Transilvaniei.*

Programul sesiunii ştiinţifice a fost completat cu lansarea a două cărţi de o realizare ştiinţifică de înaltă ţinută :

• Pr. prof. dr. **Alexandru Moraru**, *La răscruce de vremi o viaţă de om : NICOLAE COLAN, Episcopul Vadului, Feleacului şi Clujului.* După documente, corespondenţă, însemnări, relatări, impresii. Editată de Arhiepiscopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului şi Clujului, Cluj-Napoca, 1989, 632 p.

https://biblioteca-digitala.ro

● **Ioan Lăcătușu**, *Identitatea și cultură la românii din secuime*, Editura Carpatica Cluj-Napoca, 1995, 243 p.

În cadrul manifestărilor, diversificate cum spuneam, au mai fost incluse :

● Un program la Școala generală „Nicolae Colan" din Sfântu Gheorghe în care au fost incluse un excelent program literar-muzical, o evocare a personalității patronului școlii și o întâlnire cu scriitorul — fost covăsnean până în 1990 ! — **Ion Munteanu** care a prezentat ultimele sale volume : *Moartea plănuită a lui Leonard Antschel* (roman) și *Fluvii în flăcări* (versuri) ;

● O vizită la ceea ce știam noi a fi fost Muzeul etnografic al județului Covasna, dar unde am găsit „Muzeul Național (! !) Secuiesc" ;

● Participarea la ceremoniile religioase și laice prilejuite de aniversarea a 100 de ani de la ctitorirea Bisericii cu hramul „Sf. Mucenic Dimitrie" din Doboli de Jos. Liturghia arhierească a fost oficiată de P. S. *Ioan Selejan*, Episcop al Covasnei și Harghitei, însoțit de un sobor de preoți.

Am regăsit în această localitate două personalități de excepție : un înalt prelat al Bisericii Ortodoxe Române cu o știință de carte remarcabilă, cu o ținută demnă de marii săi înaintași întru păstorirea arhierească și cu o mare durere pentru soarta vitregă a enoriașilor săi ; o femeie țărancă de o frumusețe spirituală și sufletească impresionante : ne-a dat o lecție de patriotism emoționant. Cei doi — înaltul prelat și femeia țărancă — împărtășesc deopotrivă durerea pentru vitregia vremurilor, pentru indiferența cu care marile probleme ale acestui ținut sunt privite de cei care — aflați în diverse fotolii — sunt chemați să intervină. Sunt copleșiți, deopotrivă, de sentimentul acut al singurătății și al părăsirii în voia valurilor și a intoleranței „majoritarilor" din zonă.

Întreaga serie de manifestări s-a încheiat cu o dezbatere asupra situației românilor din teritoriile secuizate. Concluziile, pe baza a ceea ce s-a văzut la fața locului, sunt mai mult decât îngrijorătoare. S-au făcut și unele propuneri menite, măcar în parte, să amelioreze situația dramatică a românilor „străini în propria țară". S-a întocmit un document argumentat care să fie înaintat autorităților centrale. S-a avansat ideea chiar a înființării, la Sfântu Gheorghe, a unui **Institut de cercetări socio-umane**, pus sub autoritatea științifică a Academiei Române. Vom reveni.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

În curând:

ACADEMIA ROMÂNĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul VII (1993)

În sumar:

- Elena Secoșan, Maria Bâtcă, **Costumul popular al Dunării de Jos.** *Origini și evoluție*
- Ilie Moise, *Sibiul — centru cultural-științific racordat la cercetarea academică românească*
- Constantin Costea, *Repere istorice în evoluția jocurilor feciorești*
- Titus Moisescu, *Muzicieni români — pagini epistolare*
- Petre Florea, *Domnul de Rouă* (studiu monografic)
- Alexandru Dobre, *Documente etnofolclorice românești*
- Alexandru Dobre, *Considerații etnofolclorice pe marginea unui eveniment istoric*: **Intrarea triumfală a lui Mihai Viteazul în Alba-Iulia — 1 noiembrie 1599**
- Alexandru Dobre, *Adnotări pe marginea unei comunicări academice*: *V.A. Urechia*, **Inscripțiuni după manuscrise.** *Comunicări și note*

ACADEMIA ROMÂNĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul V (1991)

Partea a II-a

(Monografii etnofolclorice)

- Mihail Canianu, **Studii și culegeri de folelor românesc.** Ediție de *Alexandru Dobre* și *Mihail M. Robea*
  Studiu introductiv de *Alexandru Dobre*

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

Au apărut :

ACADEMIA ROMÂNĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul IV (1992)

În sumar:

- Al. I. Amzulescu, *Un excepțional rapsod timocean* : **N. Gh. Vaitiș**
- Titus Moisescu, **Muzica bizantină în evul mediu românesc.** *Schița unei eventuale istorii a acestei străvechi arte*
- Gheorghe Oprea, *Sisteme sonore în folclorul românesc*
- Ilie Moise, **Ceata de feciori** — *o instituție tradițională românească*
- Alexandru Dobre, **Folclorul taberei militare**. *Armata și războiul în folclorul românesc. O nouă abordare.* 1. Notă lămuritoare; 2. Motive lirice; 3. Cântece și „versuri" de război. Cu privire specială asupra Războiului de Independență; 4. Concluzii finale

ACADEMIA ROMÂNĂ

MEMORIILE COMISIEI DE FOLCLOR

Tomul IV (1990)

Partea a II-a

(Monografii etnofolclorice)

În sumar:

- Al. I. Amzulescu, **Cântecul popular din Muscel.** *Monografie folclorică zonală*

ISSN : 1220—5370

REF, tom 41, nr. 3—4, p. 145—318, București, 1996

S.C. „UNIVERSUL" S.A. — cd. 1338

Lei : 2000

https://biblioteca-digitala.ro